Ayhan Yalçınkaya

KÜF

Dede Korkut, Said Nursi ve Ali Üzerine

*dipnot

AYHAN YALÇINKAYA

KÜF

*dipnot yayınları

AYHAN YALÇINKAYA (Prof. Dr.) : Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde öğretim üyesi. Siyaset bilimi, siyasal düşünce tarihi, siyasal antropoloji dersleri veriyor. Başlıca ilgi alanları Alevilik, din antropolojisi, din ve siyaset ilişkisi, siyasal bünye, siyasal düşünce. Bu konularda yazılmış çeşitli yazı ve kitapları, ulusal ve uluslararası çeşitli bildirileri bulunmaktadır.

Küf: Kurtuluşçu Bir Teoloji İçin Dede Korkut, Said Nursi ve Ali Üzerine Bir Yorumsama



Dipnot Yayınları 236
ISBN: 978-605-4878-58-1
Sertifika No: 14999
(Alan Yayıncılık'tan ilk baskı, 2003)
1. Baskı, 2016/Ankara
Kapak Tasarımı: Duysal Tuncer
Düzelti: Ümit Özger



Baskı Öncesi Hazırlık: Dipnot Bas. Yay. Ltd. Şti.
Baskı: Sözkesen Matbaacılık (Sertifika No: 13268)
İvedik O.S.B 1518. Sok Mat-Sit İş Merkezi No:2/40
Yenimahalle/ANKARA ■ Tel: (0312) 395 21 10



Dipnot Yayınları
Selanik Cad. No. 82/32 Kızılay /Ankara
Tel: (0 312) 419 29 32 / Faks: (0 312) 419 25 32
e-posta: dipnotkitabevi@yahoo.com
www.dipnotkitap.com

Ayhan Yalçınkaya

Küf

Kurtuluşçu Bir Teoloji İçin Dede Korkut, Said Nursi ve Ali Üzerine Bir Yorumsama

* dipnot yayınları

Ankara Siyasal'da, son öğrencilerinden biri olmaktan sevinç duyduğum Ümit Hassan için, uzunca bir dipnot olarak okunması arzusuyla...

Neden böyle uzak uzak, neden böyle ey uzakçıl, işte hastan burada
Acımaksa işte burda, sevmekse işte burda, neden uzak, ey uzakçıl?
Nedir sende bu tutkunluk, uzaklarda can çekişen bir sarıya ey kaçak
Ağlamaksa işte burda, sarıysa işte sarı, neden uzak ey uzakçıl?

Mavi mi istiyorsun, yeşil mi, kırmızı mı, pembe mi, mor mu, yak artık şu ışığı
Tutulmaksa işte burda, kül olmaksa işte ateş, neden uzak, ey uzakçıl?
Bırakıp neden böyle neden böyle bu yakını, elinin gölgesindeki
Gitmek mi sanıyorsun sen yoksa güzelliği, neden böyle uzak uzak, ey uzakçıl?

(Ruhi Su'nun müziğiyle Hasan Hüseyin Korkmazgil,
"Uzakçıl", *Koçero Vatan Şiiri*'nden.)

İçindekiler

SÖZE ZUL(Ü)M YA DA BU BASKIYI TAKDİM

Bir yazar, anlatmak istediğini iddia ettiği şeyi yazdığını iddia ettiği halde, hemen ardından "Ama benim niyetim ya da anlatmak istediğim şey şuydu" diyerek yeni iddialar ortaya atıyorsa, söze zulmediyor demektir. Ya anlatmak istediğini iddia ettiği şeyi yazamamıştır, ya aslında anlatmak istediğinin ne olduğunun, en başta kendisi farkında değildir ya da zaten anlatmak istediği bir şey yoktur; ortada onu içerdiği iddia edilen bir yazı olmasına karşın ki bu da söze zulmetmektir. Yalnızca bu da değil; doğrudan "kırmızı bir fincan" demek yerine, kırmızı dışında tek tek bütün renkleri saya döke gelişen bir reddiyeyle nihayet kırmızı fincana varıyorsa, yine söze zulmediyordur. "Söze zulmeyleme" sözünü bize kazandıran edebiyat eleştirmeni Fethi Naci'yi anarak söze girişmem, baştan bir tür önlem çabası olarak değerlendirilmesin. Aradan on yılı aşkın bir süre geçmiş (*Küf*'ün ilk baskı tarihi Mart 2003) bir kitap yeniden basılıyorsa, on üç yıl sonra "aslında ben şunu demek istemiştim" gibi bir çabaya girişmeyeceğimin habercisi olarak okunsun isterim bu satırların.

Bu elbette on üç yıl sonra, aynı konuda, olduğu gibi, hiçbir şey değişmeksizin, aynı biçimde düşündüğüm anlamına gel-

miyor ya da bu metinde kimi düzenlemeler, eklemeler yapmaktan kaçınmak, metni zenginleştirmek için gerekli çabayı göstermemek için bir tür tembellik savunusu anlamına da gelmiyor; belki hepsi doğru olsa bile. Aksine, okurun ilerleyen sayfalarda göreceği gibi, bu yeni baskıyı, kimi notlarla zenginleştirdim. O gün dikkat etmediğim, gözden kaçırdığımı düşündüğüm ya da yanıldığım kimi hususlara ilişkin bölüm sonlarına notlar koydum ve kısaca da olsa, bugün bu metni nasıl görmek isterdim sorusuna ilişkin okura bir fikir vermeye çalıştım.

Ancak yine de bu önsöz kapsamında kimi noktalara ayrıca dikkat çekme gereği hissediyorum. Becerebilirsem söze zulmetmeden ve mümkünse, daha önceki baskıda yer almayan kimi hususlara…

Bu baskıda okurun dikkatini çekmesi beklenen ilk değişiklik kitabın adında, kapakta kendini göstermektedir. Kapakta ve adda yer alan "Hz. Ali" ibaresindeki "Hz." saygınlık ibaresini çıkardım. Yalnızca kapakta değil, metnin tamamından da. Umarım gözden kaçırdıklarım olmamıştır. Yalnızca Ali'ye ilgili değil, Muhammed peygamberle ilgili saygınlık ifadelerini de çıkardım. Bu tip saygı ve statü belirten kısaltmalara gerek olmadığına karar verdim. İlgili topluluklar için ilgili figürler belirli bir kutsallık ya da saygı, statü halesiyle çevrelenmiş olabilirler. Eğer ortada, bu alanın duayen isimlerinden birine Timur Kuran'a referansla söylemem gerekirse, analitik bir neden varsa bu ibarelere başvurulabilir ama buna odaklanmış bir neden yoksa, toplulukların kendi atıflarıyla bağlı olmak zorunda değiliz.[1] Ayrıca şimdi söylediğimin tersine, Ali için Hz. kısaltmasını kaldırmamın bir nedeni daha var: İlgili topluluklar için o

---

[1] Timur Kuran, *Yollar Ayrılırken. Ortadoğu'nun Geri Kalma Sürecinde İslâm Hukukunun Rolü*, çev. Nurettin Elhüseyni, İstanbul: YKY, 2012, s. 16.

Ali'dir ve bu metinde de Ali'ye analitik bir çabayla yaklaşılmaya çalışılmıştır. Çünkü Alevi toplulukların Ali'sine analitik bir çabayla yaklaşmak demek öncelikle bu ibareden uzak durmayı gerektiriyordu. Bu yüzden ondaki ibareyi de kaldırdım. Ek olarak Hz. Ali denildiğinde tarihsel figür olan Ali'yle sınırlı olarak anlaşılmak gibi bir sorun ortaya çıkıyordu ki bu sorun Alevi toplulukların Ali'ye bakışıyla Sünni toplulukların bakışının karışmasına da yol açıyordu.

Yine addan ya da kapaktan devam etmek gerekirse, kapakta yer alan "Kurtuluşçu Bir Teoloji İçin" ibaresine dikkat çekmek isterim. Gönül isterdi ki bu yenilenmiş baskıda kurtuluşçu teoloji üstüne kısa-uzun bir şeyler söyleyebileyim. Denemedim ya da girişmedim değil ama beceremedim. Üstelik bu kitabın ilk baskıyı yaptığı tarihlerde kurtuluşçu teoloji üstüne ne telif ne de doğru dürüst çeviri metinler vardı. Şimdi ise sayıca çok az olsa da dilimizde buna ilişkin materyal bulmak mümkün. Sorun Türkçede bu konuda kaynak bulma kıtlığı sorunu değil; sorun hangi dilde olursa olsun, kaynakların söylemeye çalıştığı şeyi Türkçe söyleyebilmek sorunu oldu benim için. Bir şeyi Türkçe söyleyebilmek ile Türkçeye çevirmek arasında bir fark olduğunu herkes bilir. Kurtuluşçu teoloji üstüne Türkçe konuşmanın en azından benim için erken olduğuna karar verdim. Eksiklik o yüzdendir. Ola ki bu eksikliğimi tamamlamayı becerirsem, o gün geldiğinde, bu kitap bir kez daha basılma şansına sahip olursa, kim bilir, belki de o ibare de metinden çıkarılmış olur.

Gelelim kitabın ana başlığına: "Küf". Bu kitap tasarladığım bir üçlemenin ilk kitabı olarak ortaya çıkmıştı. Devamında üçlemenin ikinci kitabı olarak belki okurun haberdar olduğu üzere *Pas* çıktı.[2] *Pas*'ın alt başlığı üst başlığıyla ironik bir geri-

---

[2] Bkz. Ayhan Yalçınkaya, *Pas, Foucault'dan Agamben'e Sıvılaşmış İktidar ve Gelenek*, Ankara: Phoenix, 2005.

lim içindeydi: "*Foucault'dan Agamben'e Sıvılaşmış İktidar ve Gelenek*". Üst başlık ne kadar katılığı, inatçılığı, sertliği, ayrılmazlığı vb. mahiyetleri çağrıştırıyorsa, alt başlık tersine bir sıvılaşmaya gönderme yapıyordu. Pas tutmuş bir vidayı açmaya çalışmışızdır çoğumuz kimileyin. Bilinir ki paslı bir vidayı sökmek neredeyse imkânsızdır; öncelikle pası çözmediğiniz sürece. Pas en sağlam yapıştırıcılar ve sızdırmazlık elemanlarından biridir. O metinde, becerdim beceremedim ayrı bir şey, Türkiye'deki siyasal sahnede pasın kuvvetinin tam aksine bir sıvılaşmadan kaynaklandığına ilişkin bir örnek çalışma sunmak istemiştim. *Küf* ise bu güçlü sızdırmazlık elemanının gıdasıyla ilgili bir metin olarak tasarlanmıştı.

Küf, bilindiği gibi, aslında bir tür canlı maddedir. Her ne kadar deyimsel olarak miadı geçmiş olanı ya da daha açık biçimde heder olmuş olanı çağırsa da esasta bütün dirimselliğiyle burada olanı işaret etmektedir. Küfün yararlısı da vardır, zararlısı da. Kimi zehirler öldürür, kimi lezzete lezzet katar. Nerede, nasıl, neyle ilişkiye girdiğine ve ürediğine bağlıdır bu. Benim geçmişe bakışım ya da "kronolojiye" *karşı* tutumum biraz buradan besleniyor. Geçmiş yoktur aslında, miadı dolmuş olan yoktur, daimi bir dirimsellik vardır. Bu bakımdan da daimi bir dönüşüm. Ya da Marshall Sahlins'in diliyle ifade edeyim: "*Plus ça change, plus c'est la même chose* [Ne kadar değişirse o kadar aynı kalıyor]" ve yine Sahlins'e uyup ters çevirelim: "*Plus c'est la même chose, plus ça change* [Ne kadar aynı kalıyorsa, o kadar değişiyor]".[3] Aslında giriştiğim üçlemenin temel esinlendiricisi de bundan gayrı değildi. Değiştikçe aynı kalanın, aynı kaldıkça değişenin kendi kültümüz içinden izini kovalamak; hepsi bu. *Küf* ve *pas* sözcükleri bu fikrin kristalize

[3] Marshall Sahlins, *Tarihsel Metaforlar ve Mitsel Gerçeklikler*, çev. T. Doğan, İstanbul: BGST, 2014, s. 20.

olmuş iyi iki örneği olarak düşünülmüştü ve hâlâ da öyle düşünüyorum doğrusu.

Tam buradan hareketle kültürümüz içindeki eşitsizlikçi yaklaşımların, eşitsizlikçilikle malül olduğu neredeyse baştan veri sayılan kimi konuların, temaların ve isimlerin peşine düşmenin önemli olduğunu ve eğer eşitlikçiliği sağlam bir zeminde kavramak istiyorsak, tam da düşmanının bahçesinden, yani eşitsizlikçiliğin bahçesinden malzeme devşirmenin önemli olduğunu düşünüyorum. Bizde yaygınlıkla karşılaşılan bir körlük vardır. Örneğin eşitsizlikçiliğe ilişkin fıkralarımız hep bilinir ama bunların aynı zamanda belirli bir eşitlik algısını taşıyıp getirdiği, fıkranın vurucu gücünü aslında temelindeki eşitlikçi kabulden aldığı ya görülmez, ya ihmal edilir.

Hemen herkes şu ünlü fıkrayı bilir: Bir Türk, bir Kürt ve bir Ermeni yolda giderken bir bağa rastlamışlar. Canları da üzüm çekmiş. Bağa girip birkaç salkım üzüm yerken bağın sahibi kopup gelmiş ve bunların üstüne hamle etmiş; "Utanmıyor musunuz üzümlerimi çalmaya" diye. Ne kadar anlatmaya çalışmışlarsa da olmamış; belli, adam bunları dövecek. Bağın sahibi dönmüş Türk ve Kürde; "Hadi siz Müslümansınız, helal olsun yedikleriniz ama ya sana ne oluyor ey gâvur dölü" deyip girişmiş Ermeniyi dövmeye. Kürt ve Türk "Ohh biz dayaktan kurtulduk" deyip derin bir nefes almışlar. Ermeni yıkılınca, bağ sahibi dönmüş Kürde, "Hadi bu Türk, helali hoş olsun, sen nasıl bağımdan üzüm çalarsın" deyip onu da dayaktan geçirmiş ve Türk derin bir nefes almış, kurtuldum diye. Kürt de yıkılınca bağ sahibi dönmüş Türke; "Ulan" demiş "Bir de Türk olacaksın, utanmıyor musun hırsızlık yapmaya?" Onu da öldüresiye dövmüş ve gitmiş. Bu üç kafadar kendine gelince Türk dönmüş Kürt arkadaşına, "Biz bu Ermeniyi dövdürmeyecektik birader" demiş. Fıkraya baktığımızda ilk anda Türk ve Kürdün eşitsizlikçilikle malûl birçok özelliğini sayıp dökebiliriz ama nihayetinde, en olmadık yerde, sınır aşan bir bi-

çimde eşitlikçiliğin doğrulup kalktığını da gözden kaçırmamalıyız.

Benzer bir fıkra daha vardır; doğrudan eşitlikçiliğe gönderme yapan. Adamın biri ölmüş, öbür tarafa gitmiş; cennetlikmiş esasında ama cehennemi merak etmiş. Cennetlik olduğundan dileği kabul olmuş, buna cehennemi gezdirmeye başlamış bir melek. Cehenneme girmişler ki her tarafta fokur fokur kazanlar kaynıyor, her birinin başında çatal dilli mızraklarıyla bir zebani; ne zaman bir cehennemlik başını fokurdayan kazandan çıkarmaya kalksa zebani mızrağıyla geri ateşten suya sokuyor. Derken iki kazanın yanına gelmişler ama bunların başında zebaniler yok. Cennetlik meraklı sormuş, "Yahu, hepsinin başında bir zebani vardı, kim başını kaldırsa geri itiyordu; bu kazanlar da dolu ama başlarında zebani yok, niyedir?" Rehberlik eden melek gülmüş, "Bu kazanların başına zebani koymaya gerek duymadık. Çünkü kazanın birinde Türkler var, ötekinde Kürtler. Zaten, ne zaman içlerinden biri başını kaldırmaya kalksa, ötekiler eteğinden çekiyor."

Gerek İslâm dinini ve gerekse Türk kültürünün üzerinde yükseldiği ve can suyunu aldığı demokratik kandaşlığın son izleri, bizim rekabetçilik, eşitsizlikçilik üzerinden okuduğumuz her şeyde kendini gösteriyor. Türk ve Kürdün arasında cereyan eden keskin rekabetin, hatta düşmanlığın altında eşitlikçi yapıların izlerini görmek için kâhin olmak mı gerekiyor? Elbette hayır ama kesin, milliyetçiliğin ya da dinciliğin afyonuyla zehirlenmemek gerekiyor ve en azından Lindholm'un vurgusuyla[4] toplulukların örgütsel yapılarıyla kültürleri arasındaki ilişkiyi ihmal etmemek, doğrusu bir şeylere kurban etmemek gerekiyor.

---

[4] Charles Lindholm, *İslâmi Ortadoğu*, çev. B. Şafak, Ankara: İmge Kitabevi, 2004.

Özellikle milliyetçilikten söz etmişken metin içinde geçen "Türk", "Türklük" gibi terimlere de bir açıklık getirmek isterim; fuzuli sayılsa bile. Metin içinde bu terimler seferber edilirken, kesinlikle Türk ulusu ve buna bağlanmış bir Türklükten söz etmiyorum. Sözünü etmeye çalıştığım Türk ve Türklük kavimsel terimler ve genellikleri ya da kapsayıcılıkları da bununla sınırlı. Yani diyelim milliyetçiler bir Karapapakla bir Başkırdı ya da Tatarı, Hazarı Türk milletinin asli parçaları olarak sayabilirler; bir zamanlar moda olduğu üzere, aynı millet ama ayrı devletlerin parçaları gibi. Elbette bunu iddia etmiyorum. Bunların kavimsel örgütsel formlarını özel olarak önemsiyorum. Bu bakımdan genelleştirici bir biçimde Türk demenin kesinlikle yanlış olduğu kanısındayım ama kitap boyunca bu yanlışlığa rağmen, genelleyerek ilerledim. En azından buradan bilinmesini isterim ki bu genelleyicilik Türk milleti gibi bir "milli varlığın" ezel ebed varlık iddiasına yönelik değildir; kesinlikle.

İkincisi ve bence daha önemlisi, metin boyunca belli bir genellik içinde Türklere, Türk kültürüne ve hatta İslâm kültürüne atfedilen şeylerin özselleştirilmiş kategoriler olarak Türklükle ya da Müslümanlıkla kesinlikle bir ilgisi yok. Bunlar sadece tarihsel adlar, tarihsel olarak genellenmiş adlar. Örneğin "Türk kültüründe İslâm öncesi dönemde karşılaşılan şu ya da bu özellik Alevilikte karşımıza çıkar" derken, vurgu o özelliğin Türklere has olduğuna ilişkin, sadece onlarla sınırlı olarak okunması gerektiğine ilişkin bir vurgu değil. Tersine, çoğun Türkleri de kapsayacak şekilde, insanlık tarihinin köklerine doğru giden bir içerimi var. Somut örnek üzerinden konuşursak, diyelim Şamanilikten söz ediyoruz, Türklük bağlamında. Bunun kategorik olarak Türklere hasredilecek boyutları elbette vardır; eğer kategorik olarak Türkleri işaretlemeyi başarabilirseniz ama bundan ötesi, Şamanilik insanlık tarihinin gerilerine doğru ilerlediğimizde Eskimolar'da da karşımıza çıkar, Kızıl-

deriliiler'de de, Güney Sibirya'da da... Dolayısıyla sanki sadece Türklere hasmış gibi çalışılamaz. Türklere has olan (dediğim gibi, o da Türkleri işaretlemeniz kaydıyla) içinde bulundukları coğrafya ve geçim biçimleri, örgütsel formlar altında Şamanîliğin nasıl özgün bir deneyimselliğe karşılık geldiğidir; hepsi o. Dolayısıyla bu çerçeve içinden örneğin "Alevilik Türklere has bir Müslümanlık biçimidir" demek benim için tam bir saçmalıktır.

Eşitlikçilik, Türklük, Alevilik ve benzeri terimler seferber edilmeye başlandı mı ve hele hele İbn Haldun'un adı her yerde karşımıza çıkıp duruyorsa, gerek ilk baskının, gerekse bu yenilenmiş baskının da kendisine adandığı Prof. Dr. Ümit Hassan üstüne de –ne kadar haddimi aşıyor olsam da– bir kaç cümle kurmadan geçmek istemem doğrusu.

Ümit Hassan siyasal düşünce başta olmak üzere, tarih ve ekonomi, linguistik gibi disiplinlerin, özellikle siyasal antropolojik bir perspektifle kavrandığı ve çalışıldığı ölçüde ne denli zenginleşebileceğini gösteren çok yönlü bir bilim insanıdır; bu bakımdan ona siyaset bilimci ya da tarihçi ya da antropolog diyemem. Çünkü hangi terimi seçersem seçeyim, esasında seçimin onunla ilgili değil, kendimle ilgili olacağını öğreten kişidir o. İbn Haldun üzerine yazdığını iddia edenler başta olmak üzere –hele de tarihçiler, hele de tarihçiler– onu ne kadar görmezden gelmeye çalışırlarsa çalışsınlar, onun perspektifi hesaplaşmak zorunda oldukları en temel yaklaşım olarak hep önlerini kesecektir. Önlerini kesen bu perspektifle kavga etmedikçe, ne kadar yeni şeyler yazmaya çalıştıklarını iddia ederlerse etsinler, Ümit Hassan'ın kötü bir kopyası bile olmayı başaramayacaklardır. En azından, İbn Haldun üzerine yazılıp çizilenleri takip etmeye çalışan biri olarak bundan yana en küçük kuşkum yok.

Ümit Hassan'ı aynı zamanda –buna gelenek diyebilir miyiz, emin değilim ama bu şerhle de olsa– bir geleneğin de parçası saymak gerekir. Ümit Hassan'ın da bir dönem çalışmalarını yürüttüğü Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi (Mekteb-i Mülkiye) siyasal teoriler kürsüsü, ilginç bir biçimde, süreklilik gösteren siyasal antropolojik bir eğilime her zaman ev sahipliği yapmıştır. Bu kürsüden emekli olan Prof. Dr. Bülent Daver'in lisansüstü seviyede siyasal antropoloji dersleri verdiği biliniyor. Bu bir yana, yine bu kürsüden emekli olan Doç. Dr. Alaeddin Şenel'in macerası siyasal düşünceyle başlamış ve insanlık tarihiyle devam etmiştir ve hâlâ da çalışmalarını kimilerinin uygarlık tarihi demeyi seçtiği bir alanda yoğun olarak sürdürmektedir. Aynı şekilde, halen kürsüde çalışmalarını yürüten Prof. Dr. Mehmet Ali Ağaoğulları siyasal antropolojinin kendine köken aldığı en önemli isimlerden biri olan (Hobbes'u bir yana bırakırsak) La Boétie'nin çevirmeni olmakla kalmayıp antropolojik kaynaklara da referansla en önemli yorumcularından biridir. Kürsü onlardan aldığı mirası, başka disiplinlerin de desteğiyle, lisans ve lisansüstü seviyede geliştirmeye, zenginleştirmeye devam etmektedir. İşte Ümit Hassan bu mirasın en önemli bileşenlerinden biridir.

Ümit Hassan'ın beslenme kaynaklarından birinin Dr. Hikmet Kıvılcımlı'nın ülkemizdeki öncü çalışmaları olduğu açıktır. Ancak Hassan, Kıvılcımlı'nın tezlerini güncellemekten öte bir şey yapar: Kıvılcımlı'nın Türk Sünniliğiyle hesaplaşma gereği duymamasından kaynaklanan ya da dini Türk Sünniliğine teslim etmeye varan çerçevesi içinde salınan değerli düşüncelerinin, Hassan'da nasıl bir teorik sağlamlığa kavuşturulduğunu –Hassan'ı okuma lütfunu göstermediklerinden olsa gerek– çoğu kişi fark etmeyebilir. Prof. Dr. Ümit Hassan'ın kendi adının Dr. Hikmet kıvılcımlıyla birlikte anılmasından rahatsız olacağını hiç sanmıyorum; hatta –eğer bıyıkları olay-

dı– adının –Kıvılcımlı tapıncı nedeniyle– Kıvılcımlı'nın adıyla birlikte anılmasından rahatsızlık duyanların da eşitlikçi bir refleksle davrandıklarını açıklar ve oldukça eğlenirdi; bıyık altından gülerek.

Galiba, ne kadar kaçınmaya çalışsam da bu önsözü uzatarak söze zulmetmiş oldum. Öyleyse, üstümdeki teşekkür yükünü de kayda geçirerek artık bitireyim. Bu metnin ilk baskısı çok sıkışık bir zamanda, apar topar yapıldığı için bir önsöz, dolayısıyla bir teşekkür kısmı da barındırmıyordu. Ama o günden bugüne içimde kalan bir teşekkür borcunu burada ifa etmek isterim.

Bu metin, bir kitap olarak gün yüzüne çıkma olanağını, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi öğretim üyesi Prof. Dr. Aykut Çelebi'ye borçludur. Bütün bölümlerini parça parça okuyan ve aradaki kopmaz bağı fark ederek kitaplaştırılması gerektiğini beyanla, ilk baskıyı yapan Alan Yayınları'na kitabı öneren ve hızla basılmasını sağlayan da odur. Kendisine ne kadar gecikmiş olursa olsun, teşekkür borcumu en azından burada ödemek istiyorum. Bunca yıldan sonra kocaman bir teşekkürden başka ne diyebilirim ki…

Son olarak bu yenilenmiş baskının yapılması gerektiği konusunda inatçı ısrarı ve iki yıldır aralıksız sürdürdüğü *rahatsız ediciliğiyle* metnin yeniden okur önüne çıkmasını sağlayan Emirali Türkmen'e de teşekkür ediyorum.

Söylemeye gerek var mı: Bütün eksiklikler, bütün kusurlar… hâlâ benim üstümdedir, bendedir, bendendir!

GİRİŞ YERİNE: UMUT YA DA GEÇMİŞİN SALINCAĞINDA GELECEĞE KOLAN VURMAK

1

Önce kendimizi bir Siyasal Bilgiler Fakültesi öğrencisi yerine koyarak hem biraz "ders çalışalım" hem de Türkiye'de, artık neredeyse dar anlamda, bütün "kültürel" üretimin tek itici gücü haline gelen öğrencileri selamlamış olalım.

Dersini iyi çalışmış bir Siyasal öğrencisine *akropolis* nedir diye sorduğumuzda vereceği yanıt –kullandığı kaynaklara göre, kimi küçük değişiklikler içerse de– şuna benzer olacaktır: "Bazı polislerde kullanılan *akropolis* sözcüğü, polisten farklı bir birimi değil, polis içindeki belli bir alanı, temel tapınakların ve *prytaneion*'un bulunduğu en tepedeki alanı ifade eder." Biraz daha iyi çalışmış (ya da ezberlemiş) bir başka öğrenci ise şu dipnotu eklemeyi de ihmal etmeyecektir:

> *Prytaneion*, ocağında kutsal ateşin sürekli yandığı kent (ya da daha doğrusu devlet) konağıydı. Aristoteles, *Atinalıların Devleti* adlı yapıtında (s. 6) Solon öncesinde bütün *arkhon*'ların *prytaneion*'da oturduklarını yazar. Sözcük kökü bakımından *prytaneion*, *prytanis*'in (başkanın) evi demektir. Bir koloni kurulacak

oldu mu, göç edecek kişiler yanlarına kutsal ateşten alırlar, gittikleri denizaşırı ülkede bununla yeni bir *prytaneion* (dolayısıyla yeni bir polis) başlatırlardı.[1]

Sözcüklerin serüveni izlenmeye devam edilirse, *arkhon* sözcüğünün de hem klan şefi, hem de yüksek devlet yöneticisi anlamını taşıdığı görülecektir. Başlangıçta, *arkhon,* klan şefi iken klan şeflerinin toprak sahibi soylulara dönüşümü ve polisin yönetimini ele geçirmeleriyle ikinci anlamını kazanmış ama serüveni burada da bitmemiş, polisin yönetimi demokratikleşme süreci içinde halkın denetimine açıldıktan sonra da "yüksek devlet görevlilerine *arkhon* denilmeye" devam edilmiştir.[2]

Aynı öğrenciyi üniversite eğitiminin sonuna doğru izlemeyi sürdürdüğümüzde, bize, benzer bir malzemeyi ama bu kez farklı bir "coğrafyadan da" verebilir duruma geldiğini görürüz. Örneğin,

kutsal "Hüma"nın (hümay'ın), totemik kalıntılar bütünselliğinde, "anlam"sal ve "ses"sel (...) bileşimle Oğuzlar ana kutsallık öğesi UMAY'ı canlandırmışlardır. (...) Umay, ana'nın, kadın'ın doğumundaki "son"udur. (*Placenta*) Uygarlığın kalem erbabı tarafından, "tanrıça" diye adlandırılacak olan Umay (ana), kökü ve kökeni bakımından, çocuğun eş'inden başka bir şey değildir. (...) Osmanlı Devleti'nin en üst siyaset organının adının, padişahi kudretin yetki devri yaptığı tek gücün adının "tarih öncesine" doğru izleri geriye sürüldükçe, "ana karnı"ndan geldiği ortaya çıkıyor.(...) Umay yoluyla *tuğan* kutsallık (...) kuş/uc kutsallığı ile birleşerek, töre'nin yasak'a, yasak'ın da siyaset'e (devlet'e) sıçramasına paralel olarak, işlevce kendi

---

[1] Mehmet Ali Ağaoğulları, *Kent Devletinden İmparatorluğa,* Ankara: İmge Kitabevi, 1994, s. 13, 6 no'lu dipnot.

[2] A.g.e., s. 14.

zıddına dönüşmüş/dönüştürülmüş ve tuğra ve Divan-ı Hümayun'un adlarıyla "can"lanmıştır.[3]

Farklı coğrafyalar, farklı topluluklar ve toplumlar için geçerli benzer malzemeleri, şimdilik anlamlandırma sorunları bir yana, aynı öğrenci, kullanabileceği bir başka siyasal düşünce tarihi kitabından da aktarabilecektir.[4]

Fakat sıra bu malzemelerin anlamlandırılmasına ve özellikle de günümüz açısından bir işlev üstlenip üstlenmediğine geldiğinde, eğer öğrencimiz gerçekten çok "parlak" değil ve üniversite sınavlarının azizliğiyle, ilgili bölümüne rastgele düşmüş biri ise yolumuz ondan ayrılacaktır. Çünkü düşünsel ya da zihinsel yapıların görece özerkliğinin sağlıklı bir kavranışı, bu özerkliğin koşullarının referanslarının yalnızca yine bizatihi kendilerinin olamayacağı gerçeği, bu yapıların içinde oluştukları "toplumsal formasyonlarla" karşılıklı ilişkileri üzerine üretilebilecek çok çeşitli soru ve sorun alanlarının peşine düşülmedikçe bunların *anlamlandırılabilmesi* ve işlevlerinin gerek kendi tarihsel koşullarında ve gerekse bizim koşullarımızda yeterince anlaşılabilmesi mümkün olamayacaktır.

Burada "anlamlandırılabilme"yi özellikle vurguluyorum. Geçmişe ilişkin malzemeyi anlamlandırma, genellikle yine kendisini koşullayan geçmişle sınırlı olarak anlaşılmaktadır. Kuşkusuz bunun, bu malzemeyi ele alan kişinin tarihe bakış açısıyla, en genel olarak tarih metodolojisiyle yakından bir ilişkisi vardır. Çubuğu bu yöne doğru büktüğümüz anda da, karşımıza çıkacak sorun, ilgilinin gerçekte geçmişi nasıl kavradığından çok, şimdiki zamanı nasıl kavradığıyla ilişkili olduğu

---

[3] Ümit Hassan, *Osmanlı, Örgüt-İnanç-Davranış'tan Hukuk-İdeoloji'ye*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2001, s. 39 ve devamı.

[4] Örneğin bkz. Alaeddin Şenel, *Siyasal Düşünceler Tarihi: Tarih Öncesinde, İlkçağ'da, Ortaçağ'da ve Yeni Çağ'daToplum ve Siyasal Düşünüş*, Ankara: Verso, 1990.

ve gerçekte, geçmişe ilişkin kavrayışının da buradan türediği olacaktır.

Tarihsel ya da kökene ilişkin, kökensel malzemeyi geçmişle koşullu ve sınırlı olarak "okuduğumuzda" bu malzemenin şimdiki zaman içinde karşımıza çıkan biçimleri, nitelikleri ne olursa olsun, ister istemez bir "kalıntı", "artık" olarak okunmak zorunda kalınacaktır. Bu biçimde bir okuma ise örneğin, yukarda aktardığım pasajda olduğu gibi, Osmanlı Devleti'nin en üst yönetsel aygıtlarından biri olan Divan-ı Hümayun'un neden kendisini o kökensel malzemeyle var kıldığını anlamamız yönünde önemli bir engel oluşturur ve malzemeyi, en iyisinden "nostaljik" ya da "turistik" bir artığa dönüştürür; her durumda zamanla atılacak ya da kurtulunacak ve hatta atılması/kurtulunması gereken bir artığa... Böylece bu kalıntı ve artıkların yoğun olarak yaşandığı ya da içinde barındığı biçimler, bu biçimlere sahip olan kesimler ya da gruplar şimdiki zamana ayak uyduramamış ya da şimdiki zaman tarafından aşılmış biçim ve gruplar olarak "gerilik/gericilik" gibi kodlarla kodlanmak zorunda kalınacak ve hatta özellikle böyle kodlanacaktır.

Böylesi bir kodlama kimi ideolojik-politik amaçlar bakımından işlevsel ve anlamlı olabilir ama öbür yandan bu ve benzeri kodlamaların en önemli sakıncası, şimdiki zaman içinde de son derece önemli işlevler üstlenen büyük temaların, büyük harfle yazılan değerlerin anlaşılmasının önünde önemli bir engel oluşturması, giderek bu değerlerin somutluklarının yitirilmesi ve soyut ama ölü bir denizde tek başına gezginliğe ya da sürgünlüğe terkedilmesi ya da yoğun bir gizemselleştirmeye (mistifikasyona) kapıyı ardına kadar açarak alanı tümden tarihten soyutlanmış ya da kaçırılmış bir kutsallığa terk etme sonucunu doğurmasıdır. Bu ise şimdiki zamanın kendi iç dinamizminin öldürülmesi, özellikle toplumsal-

siyasal sistemler belirli ve yaşamsal bir krizle karşı karşıya geldiğinde, krizin aşılabilmesine ilişkin karanlık bir umutsuzluğun ve buna bağlı değerler sisteminin deformasyonu, yozlaşması anlamına gelecektir.

Nedir bu büyük temalar ya da büyük harfli değerler? Örneğin, siyasal kuramın en önemli kavramlarından biri olan "doğal hukuk" kavramı bunların başında gelir. Neredeyse Sokrates'ten başlayarak, Platon, Aristoteles, St. Augustinus, St. Thomas, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau vd. boyunca serüvenini izleyebileceğimiz bu kavram insan topluluklarının kökenine ve bu köken kaynaklı değerler sistemine atıfta bulunmaksızın anlaşılamaz. Aynı şekilde, büyük harfli Eşitlik, Özgürlük, Adalet, Kardeşlik, Dayanışma, Kurtuluş gibi kavram ve temalar bu köken göz ardı edilirse yeşerdiği/yeşereceği toprak elinden alınmış olacağından, yerleşecek yer bulamaz. Onların yeşeremediği "yok-yer"e yerleşecek olan ise, dünyanın belirli bir biçimde paranteze alınmasıyla mümkün okuma biçimleri olan "belirli" ideolojiler olacaktır. Burada "ideoloji" kavramını olumsuz yüklemli bir kavram olarak kullanmıyorum; aksine, "yok-yer"de yeşeren her ideolojinin ister istemez olumsuz bir yüklem üstlenmek zorunda kalacağını, giderek "iman" temelli bir pratiğe analık edeceğini, bunun ise en iyisinden insanın yaşama pratiğini ve bununla karşılıklı ilişkili zihnini tutsaklaştırıcı bir rol üstleneceğini düşünüyorum.

Yukarda, yapay bir sözcük gibi duran "yok-yer" sözcüğünü özel olarak uydurup öylesine kullanmış değilim. Bu sözcük "ütopya" sözcüğünü karşılamak üzere kullanılmaktadır. Bunun yerine "yer-siz" de diyebilirdim.[5] Özellikle ülkemizde geçmişle ilişki kurma biçimlerimiz nedeniyle, şimdiki zamana

---

[5] Bkz. M. Namık Çankı, *Büyük Felsefe Lügati*, Cilt 3, İstanbul: Nebioğlu Matbaacılık, 1958, s. 393.

karşı geliştirilen her tutum, bu zamanın kriz anlarından kurtulmak isteyen her yaklaşım ya da bu zamanın sıkıştırdığı her grup, ister istemez "kurtuluşu", "Kurtuluş" üzerine düşünme gereği duymaksızın ya da bunu düşünmenin olanaklarından yoksun olduğu için, bir yok-yerde aramak, kendisini bir yok-yerde temellendirmek açmazıyla karşı karşıya gelmiştir. O yüzdendir ki Türkiye'de pejoratif bir "ütopya" bolluğu yaşanırken bu bolluk, gerçek bir ütopyaya yeşerme zemini bırakmamış ve bunun en kendiliğindenci sonucu ise, şimdiki zamana teslimiyet olmuştur.[6] Örneğin, şimdiki zamanın "olağan" bir bileşeni olan demokratik hak arama mücadeleleri, diyelim sendikal örgütlenme hakkı ya da daha fazla ücret talebi ya da düşünceyi açıklama özgürlüğü ya da en temel insan hakları mücadeleleri "sosyalist mücadele" sanılmış ve sanılmaktadır. Aynı mücadele temaları, sosyalist mücadelenin sözüm ona savaştığı, örneğin burjuvazinin örgütleri tarafından dillendirildiğinde ise bu, ister istemez "ikiyüzlülük" gibi ahlaksal değerlerle açıklanmak zorunda kalınmıştır.

Yukarda sıraladığım nedenlerden ötürü, burada, büyük harfli temalar ve kavramlar etrafında, geçmişe ilişkin farklı bir okuma ya da yorumsama-anlamlandırma pratiğinin olanaklılığını üç ayrı örnek üzerinden göstermeyi deneyeceğim. Bu deneme sırasında da başlıca referansım Ümit Hassan'ın –tam künyeleri ilgili kısımlarda verilecek olan– şu iki kitabı olacak: *Eski Türk Toplumu Üzerine İncelemeler* ve *İbn Haldun: Metodu ve Siyaset Teorisi.* Ayrıca yer yer Hassan'ın üçüncü kitabı *Osmanlı* ve bir makalesiyle doğrudan İbn Haldun'un *Mukaddime*'sine de başvuracağım. Ancak öncelikle aşağıdaki yazıların yüzü-

---

[6] Türkiye'de ütopyaların niçin yeşeremediğine ilişkin bir tartışma için bkz. Ayhan Yalçınkaya, *Eğerden Meğere: Ütopya Karşısında Türk Edebiyatı*, Ankara: Phoenix, 2006.

nün geçmişe değil, tersine, bugüne ve geleceğe dönük olduğunu vurgulu bir biçimde öne çıkarmak ya da bu yazıların bir tür "nostaljik" okumasının önünü kesmek üzere, öncelikle akademik-bilimsel üslubun dışına çıkma pahasına, edebiyat ile siyasal kuramın kesişme alanında "dolanarak"[7] bir gezinti yapacağım.[8]

2

1970'li yılların ortalarında iki kardeş, orman köyü diye bilinse de orman adına bodur meşe ağaçlarından başka bir şeye rastlanmayan, Kürt köyü diye geçse de Kürtçe adına ölmeye dermanı kalmamış birkaç yaşlının hayal meyal hatırladığı bir iki türküden başka bir şeyin bilinmediği bir köyde, radyoların transistör sayısına göre birbirine üstün olduğu bir dönemde, sekiz transistörlü, çanta tipi Delta marka bir radyoyla, bir kulağımız karanlığı delercesine yağan ve arada bir Deli Murat'ın köpeği Tomas'ın havlamalarıyla kesilen yağmurda, öteki kulağımız kısa dalga, Sofya'da, hiçbir zaman inanmadığımız ama hep gerçekleşmesini umduğumuz bir arzunun peşindeyiz. Birazdan ikimizin de adları okunacak ve isteğimiz yerine gele-

---

[7] "Dolanma" sözcüğünü niçin tırnak içine aldığıma ilişkin üretilebilecek soru/yorumlara karşı olası bir yanıt; Postmodern bir metin üretmeye niyetlendiğimi ya da ürettiğimi savlayacaklara baştan açık çek! Küçük bir notla birlikte: "*Tour*'un *tour*"dan ibaret olduğunu varsayarak, "*tour*"u postmodern bir metin için temel ölçüt olarak alan her zihniyet, gerçekte "*tour*"u, yalnızca kendisine, tek başına, hiçbir şey söylemeyen kendisine, yani bir "tourizasyon"a indirgeyen postmodern zihniyetle aynı zemindedir! Dolanacağım; yolun yol olmaklığının, yol olmamaklığınca yol olmaklık, yol olmaklığınca yol olmamaklık anlamını taşıdığını(a) bilerek (inanarak).

[8] Giriş bölümünün bundan sonraki kısmı, yine bu bölüm içinde 3. kısıma kadar, bağımsız bir yazı olarak ve kimi değişikliklerle daha önce yayımlanmıştır. Bkz. Ayhan Yalçınkaya, "Umut Umutta Umutsa Umuttur", *Mürekkep*, sayı 14, 2000, s. 141-155.

cek! İnanılması güç ama gerçekten yerine geliyor ve ikimizin de adları okunduktan sonra, isteğimiz olan ve o yıllarda henüz kasetleri satılmayan ama el altından dolaştırılan, o biraz boğuk ve hadi itiraf etmeli, biraz da düş kırıklığı yaratan, "bu şiirleri yazan, bu şiirleri okuyan mı? Demek, bir şair yazdığı şiiri okumamalı" dedirten o ses şiirini okumaya başlıyor; sanki yalnızca bizim için okuyor:

> Topraktan öğrenip/ kitapsız bilendir,/ Hoca Nasreddin gibi ağlayan/ Bayburtlu Zihni gibi gülendir/ (...)/ Ölmeden mezara koyarlar onu/ O, "Yunusu biçaredir,/ baştan ayağa yaredir,"/ ağu içer su yerine./ Fakat bir kerre *derd anlayan* düşmesin önlerine/ ve bir kerre vakterişip:/ "-Gayrık, yeter!..."/ demesinler./ Ve bir kerre dediler mi/ (...)/ Ne kendi nefsini korur/ ne düşmanı kayırır,/ "Dağları yırtıp ayırır,/ kayaları kesip yol eyler abıhayat akıtmağa... (Vurgu bana ait.)[9]

Sanki Nazım Hikmet'in sesiyle "Türk Köylüsü" büyük uykusundan uyanmış, dağları kesmeye başlamıştı. Artık eşeklerin sırtına vurulmuş damacanalarla bir kilometre ötedeki vadiden su getirmek zorunda kalmayacaktı kimse. Evinde musluğu çevirecek ve su hazır! Yeter ki bir "derd anlayan" bulunsun, ortaya çıksın ve önüne düşsün bu büyük gücün; demek umut vardı!

Ama kimdi bu "derd anlayan?" Onun bizden farkı neydi ki bizim göremediğimiz yerde farklı bağlantılar, farklı potansiyeller görüyor ve o, neresinden tutsan elinde kalır cinsi, her yanı "dökülen" köylüde büyük bir güç görebiliyordu? Belki en önemlisi, bu dert anlayanda dile gelen umut ne menem bir umuttu? Gerçi şiirin kendisi bir umuttur ya; umut bağlamında düşünüldüğünde, sanırım hemen herkes Nazım Hikmet'i, Türkçe'nin en umutlu şairi olduğunu varsayabilir ve görünüş-

---

[9] Nazım Hikmet, "Türk Köylüsü", *Kuvayi Milliye (Bütün Yapıtları, Şiirler 3)* İstanbul: Adam, 1989, s. 136.

te bu bir abartma da sayılmayabilir. Hele bir de Nazım'ın komünistliği göz önünde tutulduğunda şiirlerinde dile gelen umudun boşa olmadığı sonucuna da kendiliğinden ulaşılabilir. Ama nedense Nazım Hikmet'in dile getirdiği umut hep rahatsız edici gelmiştir bana. Bir yanı aksayan, topal bir umuttur bu sanki. Sanki bir anda tersine, bir umutsuzluğa, kopkoyu bir aldanışa dönüşecek gibi görünmüştür. Dahası Nazım Hikmet'te dile gelenin komünizmle pek ilişkili olduğunu da düşünemiyorum. Kuşkusuz bunun altında, "sen de amma geç öğreniyormuşsun birader" diyecekler çıksa da, Nazım Hikmet'in o büyük iyimserliğinin yattığını biliyorum artık. Nazım umutlu bir şairse, hep büyük bir iyimserlikle yazdığı için umutlu bir şairdir. Fakat bunun komünizmle ilişkisini anlamak için, örneğin apaçık komünist referansları kaldırın, yerine diyelim faşist referanslar koyun, elbette şiirin yapısı, hemen her şeyi bozulur ama iyimserliği asla! Çünkü Nazım Hikmet'in iyimserliğinin arkasında bu iyimserliği iradi bir iyimserliğe dönüştüren, o büyük, muazzam akli kötümserlik yoktur. İnsanda kötümserlik uyandıran şeylerden söz etmez demiyorum, eder ama aklen kötümser bir şair değildir Nazım Hikmet. O yüzden de "postmodern tavrımı gösterip", Nazım Hikmet'e kondurabileceğim "umudun şairi" sıfatını hemen burada, daha kondurmadan, geri alıyorum; daha çok iyimserliğin şairidir o.

Örneğin bir başka şiirinde şöyle der: "İnanın: /güzel günler göreceğiz çocuklar/ güneşli günler/ göre-/ -ceğiz./ Motorları maviliklere süreceğiz çocuklar/ ışıklı maviliklere/ süre-/ -ceğiz..."[10] İlk kitaplarında böyle seslenen Nazım Hikmet'in, ilerki yıllarda da sesi değişmez pek. Bu iyimserlik bütün şiirle-

---

[10] Nazım Hikmet, "Nikbinlik", *835 Satır (Bütün Yapıtları, Şiirler 1)*, İstanbul: Adam, 1990A, s. 190.

rini boydan boya keser onun: "Merih'e giden kosmos gemisinde turistler/ yeryüzüyce yazılmış şiirler okuyacak./ Her sözü beste beste, renk renk, kat kat açarak/ en sırlı çekirdeğe ulaşabilecekler."[11] Bir diğerinde ise şöyle der: "Ak bir karanfil gibi çatlayıp da çekirdek/ atom bahçelerine yürüyünce aydınlık,/ yalnız meraklıları değil, bütün insanlık/ şiirin aynasında kendini seyredecek".[12]

Nedir iyimserlik ile umut arasındaki fark? Bekleneceği gibi, iyimserin kerameti ya da tersine, umudun kerameti kendinden menkuldur gibi ya da iyimser hep dolu tarafını görse de nihayetinde bir bardağa bakarken, umutlu adam kendi içine bakar gibi bir yanıt vermeyeceğim. Eğer böyle bir yanıt vermek isteseydim, bunun tam tersini söylerdim: İyimser sadece kendi içine bakar; gücünü kendi inançlarından, kendi değerler sisteminden alır; umutlu insan ise kendi dışına; kendini de nesneleştirerek, bir olanak olarak nesneye bakar! Şimdilik sadece şunu demekle yetineceğim; iyimser fiili olanla, verili ilişkilerle sınırlıdır. Bu yüzden de iyimserlik tümüyle tarihsel bir şeydir. Her an kopkoyu bir umutsuzluğa dönüşme tehdidini içinde taşır; kötümserliğe değil, umutsuzluğa. Çünkü bütün gücünü şimdiki zamandan alır; şimdiki zamana inancından alır. Adı üstünde, giderek bu inanç gerçek anlamda bir inanca dönüşür ve kendisini geleceğe yansıtır. Yani iyimser insan, sonunda gelecekte neyin, nasıl olacağını söyleme cüretini kendinde bulan insandır. Tam bu noktada iyimseri niteleyen şey, sözcük anlamında karşılığını bulur: İyimser, "Her işin veya belli bir işin sonunu iyi görendir". İyimser insan daha çok sonuçla ilgilidir demek. İşte şimdi iyimserin kerameti dogmatiktir ve her dog-

---

11 Nazım Hikmet, "Merih'e Giden...", *Son Şiirleri (Bütün Yapıtları, Şiirler 7)*, İstanbul: Adam, 1990B, s. 35.

12 A.g.e., aynı yerde.

ma gibi meşruiyetini kendinden alır diyebiliriz. Bu şimdiki zaman içinde kendini konumlandırma biçiminin dogmatik güveniyledir ki Nazım Hikmet bir "şafak vakti" birçok şeyin bahtının değişebileceğine inanır ve bizi de inanmaya çağırır:

> Demir/ kömür/ ve şeker/ ve kırmızı bakır/ ve mensucat/ ve sevda ve zulüm ve hayat/ ve bilcümle sanayi kollarının/ ve gökyüzü/ ve sahra/ ve mavi okyanus/ ve kederli nehir yollarının,/ sürülmüş toprağın ve şehirlerin bahtı/ bir şafak vakti değişmiş olur,/ bir şafak vakti karanlığın kenarından/ onlar ağır ellerini toprağa basıp/ doğruldukları zaman.[13]

Böylece Nazım Hikmet bize o dert anlayanın kimliğini de söylemiş olur: Köylünün önüne düşecek, onun büyük gücünü herekete geçirecek olan proletaryadan başkası değildir – tarihsel bir sınıf olarak proletaryadan. Demek umut ondadır.

Nazım Hikmet daha ilerde bu kapsamı biraz daha genişletir. Proletaryanın yerini "insan" alır. "Umut" adlı şiirinde bir yandan "İşler, atom reaktörleri, işler./ Yapma aylar geçer güneş doğarken" deyip Büyük İnsanlığın ilerleyişine ışık tutarken, öbür yanda bu ilerlemeyle birlikte, karşın değil, insanın "ilerlemesine" dönüp bakar: "Ve güneş doğarken çöp kamyonları,/ ölüleri toplar kaldırımlardan,/ işsiz ölüleri, aç ölüleri." Bütün bu manzara karşısında dönüp sorar: "Ve güneş doğarken hiç umut yok mu?/ Umut, umut, umut, umut,/ umut insanda..."[14] Ne menem bir umut, ne menem bir insandır bu? Nazım Hikmet'in materyalist ve komünist kimliğini göz önüne alırsak burdaki insanın tarihsel insan olduğunu ve dolayısıyla aslında dönüp dolaşıp yine proletaryaya denk gelebileceğini kestirebiliriz. Ama ya umut? Nice bir umuttur bu ya da gerçekten umut mudur?

---

[13] Nazım Hikmet, "Onlar", *1989*, s. 11-12.

[14] Nazım Hikmet, "Umut", *Yeni Şiirler*, Ankara: Hikmet, 1979, s. 67.

> Aya gidilecek/ daha da ötelere,/ teleskopların bile görmediği yere./ Ama bizim dünyada ne zaman kimse aç/ kalmayacak,/ korkmayacak kimse kimseden,/ emretmeyecek kimse kimseye,/ yermeyecek kimse kimseyi,/ umudunu çalmayacak kimse kimsenin?/ İşte ben komünistim bu soruya karşılık/ verdiğim için[15]

diyebilen bir Nazım Hikmet bir umudu mu dile getiriyor, yoksa tarihin sonunu mu –tipik bir iyimser edasıyla? Bir cennet arzusuyla biten tarihin sonunu mu? Çünkü ancak bütün olanakları ve olasılıkları kapsamış, öngörmüş, tüketmiş bir bilinç, dünyada hiç kimsenin kimseye emretmeyeceği, kimsenin aç kalmayacağı bir dünyanın ne zaman gerçekleşebileceği sorusuna yanıt verebilme cesaretini gösterebilir. Ancak burada bu bilincin her olasılık ve olanağın yerine kendi arzusunu (ya da ideolojisinin paranteze aldığı dünyayı mı demeli?) geçirdiğini gözden kaçırmamak gerekir. Kendini geçirmek zorundadır, çünkü tarihe ve dünyaya, bir olanak olarak değil de, tarihin şimdiki zamanında kendini gösteren verili öncüllerle sınırlı olarak bakar. Bu öncüllerin başka öncülleri sakladığını, verili duruma göre bir olanak olarak var olan öncülün, içindeki öncüle göre veri durumu ya da nesneyi işaret ettiğini unutur. Sonuç: Veri zamanın ya da onun değişimini işaret eden öncüllerin bağlı bulunduğu ilişkileri dondurarak sonsuzca uzatan klasik anlamda ütopyacı bir iyimserlik! Dönüp dolaşıp sonunda tümüyle tarihsel bir şeye, insana teslim olan bir iyimserlik... Oysa en çok Nazım Hikmet bilir, insan insanın kurdu olmasa da, insanın insanı küstürdüğünü! Tarih üstü bir insan olmadığına göre, bizi her küstüren insanla umut da biraz daha bataklığa gömülür!

Bu nedenledir ki benim önemsediğim şey iyimserlik değil, umut; insanla ya da herhangi .bir tarihsel özneyle/nesneyle

---

[15] Nazım Hikmet, "Aya Gidilecek...", *1990B*, s. 34.

kendini sınırlamayan umut. Nedir bu umut, nicedir? Bunun için, belki hiç ilgisi olmayan bir yerden, Nazım Hikmet'in de beslendiği kaynaktan "dolanmayı" deneyeceğim. Bu kaynaktan dolanıp, bırakın komünist olmayı, siyasal olarak bile kabul edilmeyen bir başka şaire, kanımca umudun şairi olma sıfatını hak eden tek isme, Turgut Uyar'a döneceğim.

"Filozoflar yalnızca dünyayı değişik biçimlerde *yorumladılar*, önemli olan onu *değiştirmektir*"[16] diyen 11. Tez sanırım yaygın olarak bilinmektedir (vurgu aslında). Ama aynı yaygınlık ölçüsünde, ne söylüyorsa, elbette söylediği şey üzerinde bir konsensus olduğu kabul edilebilirse, olduğu gibi kabul etmek zorunda değiliz. Bir-iki küçük soruyla dolanmaya başlayabiliriz sanırım. Örneğin, yorumlamak değiştirmek demek değil midir? Bir şeyi yorumlamak, onu bir takım kavramları giydirmekten başka nedir ki? Kendi bilincimizden bağımsız bir şeye, bir taşa, bir kuşa, bir ağaca, "bu bir ıhlamurdur, bir baykuştur" dersem gerçekte onu değiştirmiş olmuyor muyum? Öyle ya, benim onun bir ıhlamur olduğuna dair bilgim ile ıhlamur olduğunu söylediğim ağacın bizatihi kendisi arasında bir çakışma, bir aynılaşma söz konusu olmadığına göre? Sonuç olarak, "Bu bir baykuştur" dediğim anda baykuş olarak kodladığım kuş değişmiş olmuyor mu? Önceden, benim anlam dünyamda yeri olmayan, belirsiz, hatta belki tehdit edici bir kuş iken, onu kodladığım anda artık benim dünyamın toplumsal, tarihsel, insani dünyamın bir parçası haline geliyor ve bu hal değişikliğiyle birlikte, o, dışımda kuş adını verdiğim şeye başka türlü yaklaşıyorum ve belki de bu yaklaşım sayesinde artık onu avlayabileceğimi, örneğin ilaç sanayinde kullanabileceğimi biliyorum. Öyle de, bu basit gerçeği herhalde

---

[16] K. Marx ve F. Engels, *Alman İdeolojisi (Feurbach)*, çev. S. Belli, Ankara: Sol Yayınları, 1987, s. 26.

Marx da biliyordu! O halde başka bir şeyi, başka bir yeri işaret ediyor olmalıydı.

İşaret edebileceği yerlerden biri, belki en başta geleni, filozofların dünyayı yorumlamakla, dünyayı, dış-nesne-dünya olmaktan çıkararak (birincil düzeyde değiştirerek) gerçekte var olanı kendi anlam dünyamıza kattığı, yani onu bir anlamda artık verili hale getirdiği, meşrulaştırdığı, yeniden ürettiği, kabullenilebilir hale getirdiğidir. Fakat aynı Marx, herhalde bu kabullenilir hale getirmenin, kabullenilir hale getirilen şeye karşı mücadelenin yordamlarının bilgisine giden yolu açtığının da farkında olmalıydı. Bu anlamda, yorumlama faaliyeti, birinci düzeyde bir değişim gerçekleştirerek ikincil ve gerçek anlamda bir değişimin de ebeliğini yapmış olacaktı. Fakat buna karşın Marx inatla vurguluyor: "Önemli olan onu değiştirmektir." O halde burada vurgulanan değiştirme etkinliğinin, yorumlamanın içinde bizatihi verili değişimden bir farkı olmak gerekir. Bir soru daha; niçin "önemli olan dünyayı değiştirmektir, yorumlamaya göre?" Bu üstünlük payı meşruiyetini nereden almaktadır?

Marx'a gelinceye değin, felsefi etkinliğin dramatik bir etkinlik olduğunu söyleyebiliriz diye düşünüyorum. Dramatik ama göz yaşartıcı ya da komediyle trajedinin içiçe geçtiği bir etkinlik değil. Lise yıllarımızda verilen o nesebi gayri sahih bir dramdan söz etmiyorum; aynı şekilde Eski Yunan'ı yedeğime alıp epik ve lirik olanın dışında kalandan da. Gündelik bir gerçeklikten, sıradanlıktan (bayağılıktan değil), "üç birlik kuralına uymayan", aslında hiçbir "kurala" uymayan, "konularını günlük hayattan da, tarihten de", doğadan da alabilen, "kahramanlarını her sınıf halktan" seçebilen tümüyle gerçekçi bir felsefi etkinlikten söz ediyorum. Ola ki akla ilk gelen isimlerden biri, Platon, hemen bir karşı sav olarak ortaya sürülebilir. Öyle ya, Platon ne denli gerçekte olup olmadığını önemsememişse

de, nihayetinde ideal bir devlet tasarımı çizip gerçek devletlerin bu tasarıma yaklaşmaya çalıştıkça mükemmelleşeceklerini söylememiş miydi? Bunu da mı gerçekçi sayacağız şimdi? Yanıtım yine de "evet" olacak. Aynı nedenle: Platon, ne denli ideal bir devlet modeli çizerse çizsin, temel sorunsalı gerçek bir devlet ve onun bekasıydı; Atina! Yani Platon'da bile dramatik bir etkinlik olarak felsefe bu dünyayı bize sevdirdi, anlattı, yorumladı, kabullendirdi, ona karşı mücadele etmenin yordamlarını işaret etti ve daha ötesi... Liste sonsuzca uzatılabilir.

Marx'la birlikte felsefi etkinlik sert bir kırılma yaşadı. Marx'ın etkinliği dramatik olmaktan çıkmış, trajik bir etkinlikti. Şimdi de "acıklı yönü ağır basan, üç birlik kuralına uyan, kahramanları seçkin ve olağanüstü" bir etkinlikten söz etmiyorum; olanla, olması-gereken arasında bir uçurumun var olduğunu gören, buna inanan, bunu savunan ve bu uçurumu kapatmayı önemseyen bir etkinlik olarak felsefeden söz ediyorum. Marx'tan Ruhi Su'ya bir köprü kurarsak, dramatik felsefi etkinlik "bize bu dünyayı sevdirirken", trajik felsefi etkinlik "bize yalnız bu dünyayı sevdirmekle kalmayıp, daha mutlu, daha adil bir dünyanın geleceğini de söy[lüyordu]. Belki o dünyayı görme[mişti] ama görmüşçesine söy[lüyordu]."[17] O halde, Marx'ın kafasının arkasında bir olması-gereken olmalıydı. Olanla, bu olması-gereken arasında bir uçurum görüyor ve bize gerekeni işaret ediyordu. Ama böyle bir yaklaşım, daha baştan Marx'ı bayağı bir Popper'yen eleştirinin muhatabı haline getirmek olmayacak mı? Marx'a bunu yapmaya kimin hakkı var, bilmiyorum ama ona sevgiyle bağlı benim yok! O halde, şimdi yine tipik bir "postmodern tavır" sergileyip, hemen yukardaki sözümü inkâr edeceğim: Marx'ın trajedisi olan-olması-gereken arasındaki uçurumdan kaynaklanmıyor-

---

[17] Ruhi Su, *Köroğlu* adlı uzunçalarının bitiş konuşması.

du. Bunu yine Marx'tan bir alıntıyla da destekleyebilirim. Marx için komünizm hiçbir zaman olması-gereken anlamına gelmedi:

> Bize göre komünizm, ne yaratılması gereken bir *durum*, ne de gerçeğin kendisine göre düzenlenmek zorunda olacağı bir *ülküdür*. Biz, bugünkü durumu ortadan kaldıran *gerçek* harekete komünizm diyoruz. Bu hareketin koşulları, fiilen varolan *öncüllerden* doğarlar[18] (son sözcük dışındaki vurgular aslında).

Trajedi bizzat varolan ile varolan öncüller arasındaki uçurumdan kaynaklanıyordu. Yoksa, Marx kafasında dünya tarihine bir yön çizmiş ve kendi çizdiği yön doğrultusunda zamanda, ileriye doğru bir yolculuk yaparak, zamanımızın daha ötesine geçerek bir yok-yere, bir ütopya tahtına kurulmuş ve bu tahttan seyrettiği verili gerçeklik ile bu tahtın gerektirdiği arasındaki uçurumu seyrederek, tarihin bu tahta doğru zorlanmasını arzuluyor değildi. Eğer böyle bir arzusu olsaydı, en kabasından, geleceğin komünist toplumuna ilişkin geride bolca malzeme, tasarım, projeksiyon bırakması beklenirdi. Ama Marx bunu yapmamıştır. Varolanın varlığı kadar öncüllerin varlığı da gerçekti ve eğer varolan nesnelse, bir o kadar öncüller de nesneldi! "Gelişmemiş kapitalizmin gelişmemiş teorisyenleri" olarak ütopyacı sosyalistler ne kadar trajik bir etkinlik içindeyse, "henüz-olmayan"ın teorisyeni olarak Marx'ın etkinliği de o kadar trajikti. Bir farkla: Ütopyacı sosyalistler bu uçurumu insan bilinci ve iradesiyle aşmaya çalışırken, Marx yine bizzat varolana dikmişti gözlerini; bizzat bu tarihe, bu şimdiki zamana; bir geçmiş/gelecek zamana sürgün edilmiş ve orada dondurulmuş bir şimdiki zamana değil. Bunun anlamı, uçurumun yine veri şimdiki zaman içinden, henüz fiilileşmemiş olsa da, onun içinde yatan öncüllerle bu zamanın çatışmasıyla aşılacağıdır.

---

[18] K. Marx ve F. Engels, *1987*, s. 64.

Bu noktada kuşkusuz akla başka bazı sorular gelebilir. Örneğin, "yaşadığı gibi düşünen insan"ların kendiliğinden bu öncülleri göremediği ve onlara göstermek gerektiği gibi ve göstermesi gereken olarak işaret edilenin kendisinin bunları nasıl gördüğü ve bu görüşün meşruluğu gibi sorular. Burda belki yeniden tezin kendisine dönmek gerekiyor; "değiştirme" etkinliğinin anlamına. Gerçekte öncüller hiç kimsenin görüşüne kapalı olmamak gerekir. Onlar oradadır, vardır, gözümüzün önünde. Ama biz içinde bulunduğumuz ilişkiler seti gereği orada-olanı göremeyiz. Ancak belirli tarihsel dönüm noktalarında, daha doğru bir ifadeyle, kırılma noktalarında birden bire, adeta gnostik bir aydınlanmaya uğramışız gibi, orada-olan bize kendini sunar. Bundandır ki komünizmin ne menem bir kuş olduğunu merak edenlere Paris Komünü'ne bakmalarını işaret eder Marx. Bu anlamda filozofun, öncünün, öncü sınıfın, dert anlayanın gündelik insandan bir farkı varsa eğer, tek farkı, gündelik insan gerçeklikle bağlıyken, gerçekliğe yönelmişken, bunların gerçekliğin kırılma noktalarını görebilmeleri ve bu kırılma noktalarında veri gerçekliği aşarak bir hakikate yönelebilmeleridir. Ancak unutulmaması gereken önemli özelliklerinden biri, Marksizmin hakikatinin sapkın niteliğidir: O kadar sapkındır ki bu hakikat, kendisini tarihsel-gündelik pratik dışında başka bir yerde, başka bir biçimde göstermez. Bu nedenledir ki gerçekliğe her Marksist müdahale ya da onu değiştirme etkinliği, gerçekliğin bütün koşul ve kurallarıyla bağlıyken bile, aynı zamanda ondan bir kopuş, devrimci bir kopuş çabasıdır! Proletarya, ucu sendikalist ya da daha genel olarak demokratik mücadelelerden öteye gitmese de, o kendiliğindenci mücadelesi ve kendiliğinden bilinci içinde bu kopuşu deneyimler; Marx'ın dirseklerini çürüttüğü British Library'de ya da İşçi Birlikleri'nde aynı kopuşu deneyimlediği gibi. Ama elbette deneyim, "eşeğin yükünü taşa çarpması"ndan

başka bir anlama gelmeyebilir ve her ne kadar eşeğin bile yükünü aynı taşa iki kez çarpmayacağı savlansa da, proletarya yükünü taşlara binlerce kez çarpar ve ancak çarpa çarpa, hem yükünü, hem kendini, hem de taşı; rüzgârın dağları biçimlendirmesi gibi, biçimlendirir; nihayetinde hem yükü, hem kendisi, hem taş toza toprağa karışsın diye!

Belki artık ünlü tezi şöyle okuyabiliriz: "Filozoflar yalnızca dünyayı değişik biçimlerde *yorumladılar*", önemli olan ondan kopmaktır! Kopuşu deneyimlediğimiz ölçüde öncülleri görebiliriz; öncülleri görebildiğimiz ölçüde kopuş bir deneyim olmaktan çıkar! Bir olanağa, gündeliğin içinde saklı bir çekirdeğe dönüşür. Artık Ali Baba'nın "Açıl susam açıl" demekten başka bir şeye gereksinimi yoktur; kapı umuttur ama geleneğin masalıyla ortaklaşalık buraya kadardır. Masal, kapıyı açtırır ve Ali Baba'yı cennete kavuşturur! Oysa Marx kapıyı açtığında arkasında bir başka kapı, arkasında bir başka kapı, arkasında bir başka kapı... öncül ve olanak olarak orda, onu beklemektedir. Belki bu yüzden Zamyatin'in "Biz" de[19] kahramanlarına söylettiği gibi, "Son sayı diye bir şey yoksa, son devrim diye bir şey de yoktur" ve yine belki bu yüzdendir ki umutsuzluk ve iyimserlik içinde bulunduğumuz ilişkiler ağının bir parçası olarak, bu ilişkiler ağı ölçüsünde tarihselken, umut, aynı ilişkiler ağının koşullarına bağlı olarak görünse bile, kavramı gereği tarih-dışıdır, sonsuzca uzanır!

Tam bu noktadan, Turgut Uyar'ın "Umuttur" adlı şiirine girebiliriz.

> "Sen beni sevdikçe ey yar derdim artar daima"/ çünkü beni sevsen de/ güvenmezsin bana bilirim /ama artan her şeyle birlikte yanlışlık da artar /mesela her su gözyaşı olur/ her dönem bir hazin geçiş/ suya boşversem yanılsama/ aya baksam bir bu-

[19] Yevgeni Zamyatin, *Biz*, çev. F. Tülek, İstanbul: Ayrıntı, 1988.

lut/ sevgisizlikle birlikte yanlışlığın hükmü başlar// bir düşün kaç kişiyiz bildirilerde/ şimdilik kaç paralığız hele akşam olunca/ bunca sütsüzün kahrını çektik düşün ki/ gene de soluğumuz/ bir orman yangını sanılır oralarda buralarda/ ezildik gerçi ama horlanamadık bunu hatırlarsın/ mutlaka hatırlarsın bunu/ tut ki enver bırakır tehdidini / ethem başlar// çünkü beni sevsen de bana güvenmezsin iyi bilirim/ apoletim sırmasız hatta hiç yok/ su içsem ağzımın kenarından dökerim/ neyi hatırlatır benim sana uzak bir bakışım/ bilirim/ aslında mutsuz yaşayıp gidiyoruz/ ölüme direnerek şimdilik/ şimdilik alımlı başka mutluluklara özenerek/ aşkımız ve mutfak rafları ve uçaklar üstüne korkumuz/ bir yudum gelecek ve mutlu saatler üstüne korkumuz/ ama birlikte biliyoruz: eğilecek bugünkü başlar. // sev beni, alış bana/ kimse ürkütemez bağlandığımız güzelliğin utkusunu/ sev beni, bir dağ gölgesi kadar sev/ şimdilik bırak musluğun sızmasını damın akmasını/ bir tırnak gibi büyü domuz bir tırnak gibi/ zorlayarak her bir yanı/ çünkü biraz sonra umut başlar her günkü, başlar// aslında bir alıştırmadır umut/ öbürlerinin azıcık nefes diye bağışladığı/ -baharı beklemeye benzer-/ hain ve olmayanadır çünkü/ umutsuzluğu taşır yanında/ oysa nasıl olsa gelecektir bahar denen tarih/ önüne durulmaz mantığıyla doğanın/ yeşilden olma birim/ sudan gelen itmeyle// umut yoktur/ kimse yoktur umut etmemeyi önleyecek/ çünkü umut kaçınılmaz gelecektir/ bütün gümbürtüsüyle/ umut kaçınılmaz gerçektir çünkü/ biri Asya'da biterken sözgelişi, Şili'de öbürkü başlar.[20]

Aslında bir aşk ve mutsuzluk şiiridir bu. "Mutsuz yaşanıp gidilmektedir ve şimdilik ölüme direnerek." Ama öbür yandan, bu "şimdilik"in altını hemen çizer Uyar: "Şimdilik mutsuz" ve "şimdilik ölüme direnerek". Çünkü birlikte bilinmektedir ki bugünkü başlar eğilecektir. Eğilecek olan baş kimin, neyin başıdır bilmiyoruz ama mutsuzluğumuzla çok yakından ilişkili olduğu kesindir! Fakat aslında belli ki bu baş her kimin-

---

[20] Turgut Uyar, "Umuttur", *Toplandılar*, İstanbul: Can, 1999, s. 96-97

se, mutsuzluğumuzda baş sorumlu da değildir. Çünkü Uyar'a göre, "Sevgisizlikle birlikte yanlışlığın hükmü başlar". Bu yüzdendir ki Uyar, bugünkü başların eğileceği bilgisini ilettikten hemen sonra, "Sev beni, alış bana" diyerek devam eder. Aksi takdirde, bugünkü başlar eğilse bile, yanlışlık hükmünü yürütecektir!

Turgut Uyar, önce sevgiyle girer şiire ama sevgiyi hemen ardından güvene bağlar. Güven sorunu, sevilenin (sevenin?) sevene karşı duyduğu güvensizlik olarak kendini gösterir. Ama bu güvensizliğin altında bugünkü başlar önemli bir rol oynamaktadır. Buradan, bu başların eğileceği bilgisini iletip, yeniden sevgiye döner. Ama bu kez sevgi-güven terim çifti, yerini çok daha gündelik bir çifte bırakmıştır. Çünkü altında yatan neden beyan edilmiştir bir kez. Yeni çift, sevgi-alışkanlık çiftidir. Bu gündeliklik musluğun sızması, damın akmasıyla iyiden iyiye pekiştirilir. Uyar, buradan gündeliğe gömülecekmiş gibi görünse de tam tersini yapar, sevgiye gömülür. Gündeliği bir yana bırakmayı önerir, sevgi daha önemlidir. Niçin? Çünkü biraz sonra umut başlayacaktır, her günkü umut! Alışkın olduğumuzu varsaydığımız ama Uyar'ın dizelerinde bomba gibi patlayan umut. Böylece umut ve sevgi birbirine bağlanmış olur. Adeta bir hazırlığa çağırır Uyar: Sev beni, çünkü az sonra umut başlayacak. Sevgi olmaksızın, başlayacak olan, ondan bağımsız olarak başlasa da, (hergünkü oluşundan ötürü) sanki bizim için sıradanlığını kaybetmeyecek ve sıradanlaşamadığı ölçüde biz onu deneyimleyemeyeceğiz. Umut sanki ancak aşkla deneyimlenebilecek bir şeydir.

Burada, her ne kadar Turgut Uyar "sevgi" sözcüğünü kullansa da, ben onu aşk olarak alacağım ve aşkla umut arasında kurulan ilişkiye dikkat çekeceğim. Umutla aşkın, en azından dilim döndüğünce betimlemeye çalıştığım ölçüde umutla, aşkın benzer bir yanları ya da ortak bir noktaları olduğu kanı-

sındayım. Aşkı hangi anlamda alırsak alalım, ister dünyaya karşı bir özgürleşme, isterse tam tersine boğazına kadar dünyanın pisliğine batma olarak alalım, her durumda aynı şeyi söylüyoruzdur: Aşk dünyadan koparır! Bize başka bir düzeyin kapılarını açar. Gözümüzdeki dünyevi perdeleri kaldırır, yerine başka perdeler çektiği iddia edilse de. Bu yüzdendir ki "İki gönül bir olunca samanlık seyran olur", bu yüzdendir ki "Eli elimizde olsun da kapı kapı dilenmeye razıyız". Dünyanın pisliğine batsak da, dünyanın üstüne yükselsek de, nihayetinde aşk bizi tarihe karşı özgürleştirir; binlerce olasılığın çok farklı koordinat eksenlerinde, aşağı, yukarı, derinden, yüzeyden cirit attığı, birbirine çarptığı, birbirini yok ettiği, yepyeni olasılıklar doğurduğu çok boyutlu bir uzama taşır. Belki bu yüzden, umudu çok derinden deneyimler âşıklar. Ama bu gündelikten kopup gittikleri anlamına gelmez. Hayır, tersine, boğazlarına kadar gündeliğe gömüldükleri ve bu yüzden de olağan gündelik yaşam içinde görünmeyen binlerce olasılığın, olasılığın bizatihi kendisinin tehdit ediciliğini ya da bağlanırlığını algılayabildikleri anlamına gelir. Aşk hali sürekli bir yorum halidir. Sürekli yorumlar ve her yeni anlamı verili anlam dünyasına buyur edersiniz ama siz yorumladıkça yepyeni anlamlar ortaya çıkar ve anlamın sonsuzca çoğaldığını görürsünüz. Sanki bir kapı açılmıştır ve "ışığı gören gelmektedir". Umut da, aşk da o ışıktır işte. Burda bir üçüncü şeyi daha söylemeliyiz sanırım: Umut da, aşk da kopuştur! Kopuşun kendisi değil; kopuşu deneyimleme olanağı. Ya da şöyle söylemek mümkün: Kopuş, umudun da, aşkın da deneyimlenmesini tek mümkün kılandır. Mümkün kıldığı ölçüde ama dönerek, kendisinin de bilincine ulaşır!

T. Uyar bir başka şiirinde "Aslında buydu beni geliştiren/ aşksızlık!/ aşksızlık büyütür beni/ yeni bir aşka doğru ve öyle sanıyorum/ ancak birkaç yıl sürer/ insanın sebepli umutsuzlu-

ğu" der. Umutsuzluk, belli insan ilişkilerinden, varoluştan türemektedir. Varlıktan değil. Umut ise, varlıkla, varlıktadır! Bundandır ki umutsuzluk her daim sebeplidir. Varolanın ırmağında geriye doğru ya da ırmağın gözüne doğru ilerleyin, mutlaka sebebi bulursunuz, her zaman bir sebep vardır. Sebepli umutsuzluktan söz edilmesi, sebepsiz umutsuzluğun var olduğuna işaret etmez. Sebepsiz bir umutsuzluktan söz etmek, gerçekte umutsuzluktan değil, can sıkıntısından söz etmektir. Ama tersi geçerli değildir her zaman. Çünkü umudun sebebe gereksinimi yoktur, umutsuzluğun varsa da. Çünkü umudun kendisi sebeplerin sebebidir. Yalnızca geriye doğru değil, ileriye doğru da.

Umudun sebeplerin sebebi oluşunun bir başka görünümü, Uyar için "yarın"ın olmamasıdır. Turgut Uyar, "Dün var mıdır?", "bilmez" "ama yarın yoktur dünyada" der.[21] Yarın yoktur, çünkü umut vardır. Bir potansiyel, sürekli fiilileşen, fiilileştikçe yeni potansiyellere kavuşan ve onları açığa çıkararan bir çekirdek olarak umut, yarını önler. "Yarın yoktur dünyada" demek, nesneler dünyasında tarihin sonu yoktur demektir. Eğer dünyada yarın olabilseydi, bu aynı zamanda umudun da sonu olurdu, tarihle birlikte. Umut, kurumuş bir kaysı çekirdeğine dönerdi. Bütün potansiyelleri fiilileşmiş, bütün özsuyu emilmiş, bütün limanlarına girilmiş, "okyanusun üstünde bir kibrit çöpüne!"

"Kimse yoktur umut etmemeyi önleyecek" diyor Uyar. Demek, eğer umut etmemek umutsuzluksa, umutsuzluğu önleyecek kimse yoktur. Umutsuzluk her dem olacaktır. Çünkü insan ilişkileri her dem olacaktır. "Kimse"den söz ediyor Uyar, insandan. Umutsuzluk insan ilişkilerinden türediği için. Nes-

---

[21] Turgut Uyar, "Dünyada Dün Yoktur", *Kayayı Delen İncir*, İstanbul: Can, 1999, s. 12.

nenin kendisinden değil. Dolayısıyla, insan ilişkileri var oldukça umutsuzluk önlenemez. Devamında, en azından ilk bakışta bir çelişki var gibi görünüyor. Önce, umut, kaçınılmaz gelecek, kaçınılmaz gerçek olarak belirtildikten sonra, doğal olarak beklenen şey, umutsuzluğun önlenebilir bir şey olarak ele alınmasının gerektiği. Oysa umutsuzluk önlenemez, bunu önleyecek kimse yok. Umutsuzluğun önlenemediği, umutsuzluğun kendini dayattığı yerde, umut nasıl kaçınılmaz gerçek ve gelecek olabilir? Eğer Turgut Uyar, baştan "Kimse yoktur umut etmeyi önleyecek" deseydi, bu sorun hiç çıkmayabilirdi. Ama bunu demiyor, dememekle kalmıyor, bir yandan da ilk dizede umutsuzluğun önlenemeyeceğini belirtirken, bunu umudun kaçınılmazlığına bağlıyor. O halde yüzeyde görünen bu çelişkiyi farklı bir biçimde aşmak gerekiyor. Her ne kadar umutsuzluğun önlenemezliğiyle umudun kaçınılmazlığını birbirine bağlayarak umut ile umutsuzluk arasında bir ilişki kuruyormuş gibi görünse de aslında, bir ilişki kurmuyor, birbirinden ayırıyor. Bu çelişkinin nasıl aşılabileceğine girmeden, yine yüzeyde görünen bir başka çelişkiyi de aşmak gerekiyor. Eğer T. Uyar, "Umut etmeyi önleyecek kimse yoktur" demiş olsaydı, yine bir çelişki ortaya çıkmış olacaktı. O da ilk dizede "Umut yoktur" demesi şairin!

Bu sorunun kökten çözümü, umudu farklı bir tarzda, "nesnelleştirmekten" geçiyor gibi görünüyor, "nesneleştirmek" değil, "nesnelleştirmek!" Yani, gerçek anlamda insandan soyutlamak, bağımsızlaştırmak. İnsanı da içerecek şekilde, tarihin merkezine, arzın merkezine, o mağma tabakasına gömmek! Bir hamam külhanı haline getirmek umudu. Umudu böyle kavradık mı aslında bir çelişkinin olmadığı görülüyor.

Umut, oradadır, vardır; insanın umut etmesinden ya da umutsuzluğundan ötede, oradadır. Ama insan bunu bilebilir ya da bilemeyebilir, hissedebilir ya da edemez. İnsan umut-

suzluğa düşebilir, bunu önleyebilecek kimse yoktur; umudun insanla bir ilişkisi, belirli bir anlamda bir ilişkisi olmadığı için, hiçbir insan umutsuzluğu önleyemez; kendisi türettiğinden. Umutsuzluğu ancak umut önleyebilir, o da insan ilişkilerini doldurarak! Umutsuzluğa hiçbir yer bırakmayarak! Uyar'ın "aslında bir alıştırmadır umut/ öbürlerinin azıcık nefes diye bağışladığı- baharı beklemeye benzer-/ hain ve olmayanadır" dediği gibi. Ama burada umut-umutsuzluk ilişkisi aslında birinin varlığının tersi yokluğu ya da ötekinin yokluğunun tersi varlığı anlamında düşünülmemelidir. İnsani ilişkiler ağı içinde birilerinin boş bıraktığı, unuttuğu, küstürdüğü, bahşettiği alanlarda bir alıştırma olarak yeşerebilir umut ve yine aynı nedenle, bir anda umutsuzluğa da dönüşebilir. Fakat bunun nesnelleştirilen umutla, kendisini insani ilişkiler ağıyla sınırlayacak, hiçbir ilişkisi yoktur. Yani belki şöyle bir şey söylenebilir. Turgut Uyar iki umuttan söz eder. Yokluğu umutsuzluğa yol açan, insan ilişkilerine bağlı, gerçekte nesnel umutla ilgisi olmayan, bir umut ve bir de insan ilişkilerinden bağımsız bir nesnel umut.

Turgut Uyar şöyle der: "Baharı beklemeye benzer umut", "nasıl olsa gelecektir bahar denen tarih/ önüne durulmaz mantığıyla doğanın/ yeşilden olma birim/ sudan gelen itmeyle". İşte bu umut nesneldir ve ne insan ilişkileriyle ne de umutsuzlukla bir ilişkisi vardır. O, insan ilişkilerinden öte, nesnel bir olanak olarak ordadır. O kadar oradadır ki, oradalığını adeta özel olarak belirtmek gerekmez. Her gün, her an, her yerde karşımıza çıkacak gibidir. Yani varlığı, bizatihi kavramı gereği olağandır. Aksini düşünmek olanaksızdır. Ondan ötürü de umut hergünküdür!

Bu hergünkü'lüğün altını sanki ısrarla çizmek ister gibidir Uyar. Şiir genel olarak noktasız, virgülsüz, yani noktalama işaretleri kullanılmadan yazılmıştır. Şiirde bir çift tırnak işareti, bir iki nokta üst üste ve toplam iki virgül kullanılmaktadır. Bu

virgüllerden birinin kullanımı olağan, yani dilbilgisine adeta kendiliğinden bir uyumun sonucudur; "sev beni, alış bana." İkinci kullanımı ise çok özeldir: "Çünkü biraz sonra umut başlar hergünkü, başlar." "Hergünkü"nün ardına takılan bu virgül, ardına takıldığı sözcüğü vurgulayarak öne çıkartmakta, onun sıradanlığının altını kalın çizgilerle belirtmektedir.

Öyleyse Uyar malumu ilan mı ediyor? Bir yanıyla evet. Malumu ilan ediyor ama buradaki, malumu zan altında bırakan bir ilandır bu. Burnumuzun ucunda olduğu doğrudur ama yine de onu göremeyebiliriz. Örneğin, umutsuzluk, kendi insani ilişkilerimizden doğan bu dev, onu görmemizi engeller, onu gölgeler. İşte Uyar malumu ilan ederken şiirin tümünde bu devin gölgesini umudun üstünden kaldırmaya uğraşıyor. Doğal olarak varlığı malum gibi görünse de, gelişi malum olmayabilir. Onun gelişini sıradanlaştırmaya çalışıyor Uyar.

Aynı tarzı "sev beni, alış bana/ kimse ürkütemez bağlandığımız güzelliğin utkusunu" derken de sürdürür Uyar. Ürkütülebilir olan güzelliğin kendisi olsaydı, güzellik gerçekten de barındırdığı kırılganlık nedeniyle bu dizeyi hak ettirir, söyletirdi. Ama bir utkudan, güzelliğin utkusundan, yani galebe çalmış bir güzellikten söz ediyor Uyar. Galebe çalmış bir güzellik, galebe çalmışlığıyla zaten ürkütülebilir olmaktan çıkmıştır. Öyleyse, şairin bu meydan okumasının anlamı nedir? Aynı şey burada da geçerlidir: Malumu ilan! Uyar, kendiliği gereği malum olanı söylerken, insan ilişkileri gereği gayrimalûma dönüşebilecek/çoğun dönüşen bir şeyi bir daha, yeniden keşfettiriyor bize!

Aynı dize içinde, bir başka nokta, aynı bağlamdan olmak üzere dikkat çekiyor. Yani, aslında insan ilişkilerinin maskelediği, sıradan olan bir şeyi ilan etme! O da bu dizedeki "ürkütme" sözcüğünde gizlidir. Uyar burada, bunun yerine "korkutma, gölgeleme" vb. sözcükleri kullanabilirdi –ki en yakını

korkutma. Kullanmıyor; oysa biliyoruz ki örneğin insanlar ürkmekten çok, korkar! Ürkmek daha çok insan-dışı, dış-doğaya ait bir nitelemedir. Örneğin eşeğin önüne yılan çıkarsa ürker ama aynı yılan insanın önüne çıkarsa korkar! Uyar, ürkütme sözcüğünü kullanarak, artık neredeyse doğamız kabul ettiğimiz şeyin ötesine, zaten bildiğimiz ama maskelenmiş olan dış-doğaya gönderiyor bizi! Umutta tam orada, bizi kuşatan, bizim de bir parçası olduğumuz yerde, göbektaşının tam altında gömülü, külhanda! Baharı beklemeye benzemesi, doğanın önüne durulmaz mantığıyla, yeşilden olma birim, sudan gelen itrneyle o tarihin, tarih olmayan tarihin nasıl olsa gelecek olması bundandır. Bir sonunun olmaması da bundandır.

Son devrimin yokluğu gibi umudun da sonu yoktur, hele ki mutlu bir sonu; Nazım Hikmet'in çizdiği gibi mutlu sonlar umudun sonu değil, ancak gelip geçici konaklama noktaları, menzil hanları olabilir. "Biri Asya'da biterken sözgelişi, Şili'de/ öbürkü başlar." Burada sorun birinin yenilgiyle, ötekinin yengiyle bitmesi değildir elbette. Asya'da utkuyla da bitse, Şili'de öbürkü başlayacaktır elbette ve elbette Şili'de başlayanın adı da Asya'dakidir, tıpkı Asya'dakinin adının Şili'deki oluşu gibi. Ancak burada bir başka dizeyi de bunun yanına koymalıyız. "Enver'in tehdidini bırakıp ethem'in başladığı"nı. Burada belki çok Hegelci bir biçimde tınlayacak olsa da "dolayım" terimini kullanacağım. Umudun ne ölçüde tarih-dışı olursa olsun, tarih-içinde, gündelik yaşam içinde kendini dolayımladığını; bu ölçüde de tarih-içinde bizim tarihsel ilişkilerimiz gereği kendini "umutsuzluk" olarak da, Ethem ya da Enver olarak da gösterebileceğini söyleyeceğim. Ama nasıl ki Küba bir menzil hanından başka bir şey değilse, Ethem ya da Enver de değildir. 1917 Ekim ayı Rusya'sı nasıl umudun kendisinin mekânı değilse, Franko faşizminin İspanya'sı da mekânı değildir. Biz birine umudu, ötekine umutsuzluğu yakıştırabiliriz ama bu

bizim umudu nesneleştirme biçimimizin sonucudur; öbür yandan umut, nesnel yolcuğunu sürdürmektedir.

Burada insanı tümüyle dışladığım sonucunun kolaylıkla çıkarılabileceğinin farkındayım. Mademki umut insandan bağımsız nesnel yolculuğunu sürdürmektedir... Bir dışlamadan söz edilebilirse de, insanın bu yolculuğa katılamayacağından söz etmiyorum; insan bu yolculuğun bilinçli bir parçası olabilir. Bunun yolu bir kopuş bilincinden geçer görünüyor. Turgut Uyar bağlamında bu soru yanıtlandığında, başlangıçta Uyar'ın da adeta Nazım Hikmet'i yankıladığı düşünülebilir. "Ne var ki artık çok iyi anlıyorum/ şimdilik aslolan mutsuzluktur/ şimdilik ve birkaç zaman/ bir takım adamların geleceği zamana kadar/ ceplerinde tütün ve kavlı çakmak taşıyan"[22] diyen bir Turgut Uyar'la, "Çok alametler belirdi, vakit tamamdır./ Duyuldu kim ölüm satılıp kar edile,/ kendi kendilerin reddü inkâr edile/ ve duyuldu kabuğuna tık dediği civcivin/ Duyuldu uykusundan uyandığı/ zincirinden başka kaybedecek şeyi olmayan devin"[23] diyen Nazım Hikmet'in sesleri benzerdir. Ya da "umut, umut, umut, umut... umut insanda" diyen Nazım Hikmet'le, "hatırlanmış bir gül ben de hatırlarım kolaydır/ ölmüş mü ölmemiş hüseyne hasana gel// hüseyin de öldü ölür hasan da öldü ölür/ ölen ve dirilen o bitmez insana gel"[24] diyen Uyar aynı şeyi söylüyor ve söyleyecek gibidir. "Zincirlerinden başka kaybedecek şeyi olmayan", "ceplerinde tütün ve kavlı çakmak taşıyan"lar uyanacak ve adeta mutsuzluk sona erecektir. Böylece Uyar'ın da Nazım Hikmet benzeri bir iyimserliğin parçası olduğunu düşünebiliriz ama yanılırız.

---

[22] Turgut Uyar, "Yaz Yadırgaması", *1999*, s. 52

[23] Nazım Hikmet, "Alametler Suresi", *1989*, s. 134.

[24] Turgut Uyar, "Susuzluk", *Büyük Saat (Toplu Şiirler)*, İstanbul: Can, 1984, s. 287.

Turgut Uyar için aslolan her zaman mutsuzluktur! Adeta sonsuz bir mutsuzluk ve sonsuz bir can sıkıntısı, sonsuz bir uyumsuzluk! Mutluluğa, çözümlere, iyimserliğe, "umuda" karşı tetiktedir her zaman. Yenilgileri, umudu, çıkmazları, mutsuzlukları ve can sıkıntısını öne çıkarır ve onlara bağlanır Uyar. Çünkü "Mutluluk evrenseldir kolayca bölüşülür/ kolayca hazırlanır kendiliğinden/ (Kimine bir kadın kimine bir başkaldırma)" Sonra? Sonra "Her şey akıp gider, bir katı hüzün kalır/ Her zaman geceleyin kalır o, bazan gündüzün kalır." Turgut Uyar hep mutsuzluktan söz etmek ister. "Mutsuzluktan söz etmek istiyorum/ Dikey ve yatay mutsuzluktan/ Mükemmel mutsuzluğundan insan soyunun/ sevgim acıyor."[25] Çünkü adeta her şeyin bir sonu vardır, "aşk mutluluğunun" bile ama sıkıntı ve mutsuzluk bakidir.

Yalnız şiirleriyle değil, kimi söyleşileri ve notlarında da benzer bir çizgiyi izler Uyar:

> Herkes için geçerli, kadın, erkek, çocuk, yaşlı... Mutluluk duygusu tam bir budalalıktır... Bence mutluluk, bir ortaçağ duygulanmasıdır. Bütün geçmişini ve geleceğini bütün umutsuzluğuyla içinde taşır.[26]

Bu yüzden de geleneksel anlamda "yaşama sevinci" diye adlandırılan şeyin şiirlerinde olmadığının farkındadır:

> Tanımlanabilen anlamıyla "yaşama sevinci" yok benim yazdıklarımda. (...) Ama insanın yaşamasını anlamlı kılan bir birim elbette vardır. Kimilerinin yaşama sevinci diye övüp bir yerlere oturtamadığı duygu bende (...) hayata övgü, hayata saygı ve "yaşama direnci"dir. Bu direnç içinde sevinç'in payı, yarıdan azdır.

---

[25] Turgut Uyar, "Acıyor", *1984*, s. 432.

[26] Turgut Uyar, *Sonsuz ve Öbürü* (haz. Tomris Uyar ve S. Nezir), İstanbul: Broy, 1985, s. 136.

Mutluluğa karşı aldığı bu tavrı bildiğimiz anlamda umuda karşı da alır:

> Niçin umutlu olayım! Çünkü umutsuzluğun, insanı Umut'tan daha güçlü bir iten, bir şeyler yapmaya zorlayan bir duygu olduğuna inanıyorum. En azından kendi adıma denedim, bildim.[27]

Bir başka söyleşide ise şöyle der, şiir üstüne bir soruyu yanıtlarken:

> Ben şiirin çıkmazda olduğunu söylediğimde, çıkmazın, insanı bir çıkar yol bulmaya zorlayan en önemli durum olduğunu anlatmak istemiştim. (...) Umutsuzluğun kişiyi umudu yakalamaya, bulmaya zorlayan bir duygu olduğuna inanıyorum.[28]

Aynı tavır her soydan uyumculuğa karşı da alınır: "Belki bir kuruntudur yaralayan kalbimi/ Her insan bir uyumsuzluktur ölü olmadıkça" ve elbette sıkıntı, o mükemmel can sıkıntısı insan soyunun:

> Ben hep sıkıntılıyım. Yani bir adamın canı sıkılır, o ben'im. Çünkü bana en yaraşan durumdur sıkıntılı olmak. Ben silahsız bir askerim de ondan. (...) Bir sıkıntıyı ısrarla büyüterek, asıl büyük sıkıntıya ısrarla giden tümün attığı çekirdek. Pis bir köleliğe ve sonsuz çılgınlığa varacak bir oluşumu sıkıntıyla bekleyen bölünmez Varlık'ın ben'i. Ondan severim sıkıntıyı. Sevincin o amansız, o aşağılayıcı bönlüğünden korur beni. (...) Ve mutsuzluk büyük bir umut gibi çekiyor kendine beni. Değişiyorum ve çoğalıyorum gibi. Tek büyük doğrunun yarım dilimi o. (...) Ben kutsal bir bahaneyim, belki de bir sığınağım kendime.[29]

Bütün bunlara karşı çoğu kişinin dudak bükerek, "Mutsuzluk, kötümserlik kolaydır; mutlu olmak, iyimser olmak, hele

---

27 A.g.e., s. 112.
28 A.g.e., s. 116.
29 A.g.e., s. 118.

böylesi bir dünyada mutlu, iyimser ve umutlu olmak zordur" dediğini duyar gibiyim. Anlaşılan aynı sesi Turgut Uyar da duymuştur:

> O zaman sanılır ki bir olumsuzluk akşamını seçtik/ biraz kolay sanılan, biraz alımlı, biraz parlayan/ baktıkça içinde şişelerin ve kırgınlıkların kımıldadığı/ kışlaların ve karakolların kımıldadığı/ polisin bandosunu alkışladık caddelerde/ çiçek falan satın aldık/ durduk ve yenilgiden umutlandık/ başkaları başka şeyleri seçtiler/ seçsinler.[30]

Bütün bu upuzun alıntılardan nereye varmak istiyorum? Belki, belki değil aşağı yukarı kesin, burada umudun nesnel yolculuğunun bir parçası olabilmek için, bilinçli bir parçası, bir ruh hali olarak mutsuzluğu, bir ruh hali olarak kötümserliği öne çıkartmaya çalışmadığımı biliyorum. Turgut Uyar'ın da bir ruh halinden söz etmediğini düşünüyorum. Daha çok, "Yanlış yaşam doğru yaşanamaz" diyen Adorno soyundan bir kötümserlik ve bu kötümserliğe karşı iradeye vurgu yapan Gramsci soyundan bir iyimserlikten söz etmek istiyorum. Ancak mutsuzluk ve can sıkıntısıdır ki bizi kuşatan tarihsel gerçekliğin sonsuz öncülü içinde taşıyan bir menzil olduğunu bize işaret edebilir ve nesnede gizli potansiyelin, o hakikat düzleminin kapılarını bize açabilir. Ama öncelikle bir ruh hali olarak mutluluk ya da mutsuzluğun bir örümcek ağı gibi görünmez ama çelikten ağlarını bir yerinden parçalamak gerekiyor. Ola ki aşk bu ağda delik açan en önemli gereçlerimizden biri. Aşk mutluluğu değil; bir aşk halindeyken mutsuzluk ve can sıkıntısı! Aşık olduğunla/aşık olanla sevişirken aşık olduğunun/ aşık olanın esnemesi! Ancak böyle bir esneme bizi sevişme sonrasının yorgunluğundan ya da kendini haz olarak paketleyen tüketilmişlik ve yalnızlık duygusundan kurtarır ve o

---

[30] Turgut Uyar, "Yenilgi Günlüğü", *1984*, s. 204.

büyük göze doğru, yeniden bir yolculuğa çıkarır; örneğin, yeniden sevişmeye doğru, yeniden, yeniden, yeniden... kimbilir, belki de bu yüzden cinselliğin, sevişmenin şiirlerinde en fütursuzca yer aldığı, en has şairlerin başında gelir Turgut Uyar.

3

Şimdi buradan, geriye, en başa doğru yeniden ilerlemeliyiz. Orta malı bir saptamayla yürüyüşümüze başlayabiliriz: Gerçekliğe müdahale edebilmek için gerçekliği veri saymanın ya da gerçekliğin bilgisine sahip olmanın gerektiği açıktır. Gerçeklik reddedilerek dönüştürülmez; kabul edilerek dönüştürülür. Ancak burada bir tuzak gizlidir. Eğer gerçekliği şimdiki zamanla koşullu olarak veri sayıyorsak gerçekte gerçekliği hakikat mertebesine çıkartarak, tarihselliğinden soyutlayıp arındırarak kabul ediyoruz demektir ki bunun anlamı da müdahale etme olanağımızın kaybolmasıdır. Gerçekliğin veri sayılması, onun ancak bir oluşun parçası, bir geçmişin geleceği, bir geleceğin geçmişi olduğu kabulü altında müdahaleye izin verir. Gerçekliğin şimdiki zamandaki hali, bizim şimdiki zamanla olan sorunumuz ya da karşılaştığımız krize ilişkin kavrayışımız müdahalenin biçimini belirlemeye başlar ya da "gerçek" bir müdahale olup olmayacağını bu belirleyecektir.

Fakat burada bir başka sorunla daha karşı karşıya kalırız: Nasıl gerçekliğin şimdiki hali bir geleceğin geçmişi, bir geçmişin geleceği ise, aynı şekilde bizim gerçekliği kavrayışımız da geçmiş bir kavrayışın geleceği, gelecek bir kavrayışın geçmişidir. Yani gerçekliğin yapısıyla zihnimizin, kavrayışımızın yapısı ya da bu özelliği ortak ve birbirini koşullayan bir özelliktir. Bu yüzdendir ki şimdiki zamana ilişkin her kavrayış ve bir gerçeklik kurgusu, zorunlu olarak kendine bir geçmiş kurgusu da yaratır. Şimdiki zamanı kavrayış tarzları değiştikçe, geçmiş zamanı kavrayış tarzları da değişir. Ancak şimdiki zamanın ya

da gerçekliğin değişimi şimdiki zamanın içinden gerçekleştirilemez. Çünkü bu zaman dilimi ya da gerçeklik kendini daima hakikat ve biricik olarak gösterir. Gücünü de bundan alır. Burada bir uyarı ya da bir şerh düşmek gereklidir; söz konusu ettiğim şimdiki zaman, ilerlemeci bir tarih anlayışının, düz bir çizgi olarak tarihin kapsadığı şimdiki zamandır; şimdiki zamanın her an kopmalara uğrama tehlikesini bünyesinde taşıyan döngüsel zamanın değil!

Şimdiki zamanın gerçekliğinin "biricik ve hakikat" olma savı, ancak ondan farklılaşma ya da benim bu yazıda kullandığım biçimiyle kopuş deneyimiyle ilga edilir. Kopuş deneyiminin, yukarda Turgut Uyar'ın şiirinde olduğunca, aşk gibi birden fazla biçimi olabilir. Hatta bu biçimler yalnızca kişisel tarihimizde değil, toplumsal tarihimizde de zaman zaman son derece etkili bir biçimde rol oynayıp beklenmedik sonuçlara yol açabilir ya da dönüştürücü bir güç haline gelebilir ama aşk gibi pratiklerin zaafı "fantastik" nitelikleridir. (Burada da büyük harfli Aşktan söz ediyorum; yoksa aşk elbette tarihsel olarak kurulan, keşfedilen bir şeydir ve pekâlâ da çözümlenebilir.) Fantastik derken kastettiğim özellikle günümüzde üzerinde konsensus sağlandığı varsayılan "kurala gelmez, kural tanımaz" özelliğidir. (Bu arada Aşkın tarihine yapılacak bir yolculuk da ilginç sonuçlar ortaya çıkarabilirdi.) Bu niteliğinin ötesinde ya da yanında asıl dikkat edilmesi gereken şey, Aşkın da bizatihi bir alt öge durumunda olduğudur. Aşkı bir kopuş deneyimi haline getiren şey, gerçekte, şimdiki zamanın ve dolayısıyla geçmişin yeni bir okumasını olanaklı kılmasından başka bir şey değildir. Yani kopuş, boğazına kadar şimdiki zamanın içine dalmakla ve onun içinden geçerek geçmişe uzanmakla mümkündür. Leyla'yı reddederek değil, Leyla'nın içinden geçerek (Leylalaşarak?) Mevla'ya varmak: Orası büyük harfli Aşkın, büyük harfli Umudun ülkesidir.

Bu ülkenin temel yasası nedir diye sorulacak olursa, tek bir sözcükle, aksiyondur. Ancak hareketi, hareket içindeki insanı ve insanla hareketin organik birliğini kavrayabildiğimiz ölçüde, büyük temaların nasıl olup da "ondan ona, ondan bize" akıp gelebildiğini ve bizden ötekine nasıl geçeceğini anlayabiliriz. İlginçtir, bunu Turgut Uyar da şiir düzeyinde söylemektedir: "Şiirin gerçeği henüz yazılmadı dünyamızda sanıyorum. Çünkü şiirin gerçeği aksiyondadır. Geçmişten bize kalanlar, bizim seçtiklerimiz değildir."[31]

Bu yazıyı buraya kadar okuma "zahmet ve sabrını" gösteren okurlar muhtemel benden şimdi bu geriye dönüşü daha da ilerletmemi bekliyor ve muhtemelen iki şeyi sormaya hazırlanıyor: "1. Şeytan bunun neresinde? Neresinde Marx ve Marksizm? 2. Bunca umut lafı edilsin de, pes, hangi cesaretle Ernst Bloch'un adı anılmasın? Adını anmadan ama çevresinde dönüp durarak ve bir "geçmiş sosu"na bulanarak çoktan yenilmiş Blochçu ütopyacılık yeniden pazarlanıp, hortlatılmak mı isteniyor?" Önce Bloch... "Dünyanın bütün kara parçalarında, Afrika dahil" yenilmedikçe yenilmiş sayamıyorum, hele ki bu ülkede. Adını anmadım, doğru, etrafında dolaştım, doğru, tek bir mazeretim var, mazeret sayılırsa; bu kitabın merkezi temasının umut olmaması!

Marx ve Marksizme gelince... o yükünü taşlara çarpıp duran eşekte ve o eşeğin Turgut Uyar'ın ağzından dile gelmesinde:

> Ne kadar hüzün geçmişse dünyadan/ Ne kadar acı geçmişse yaşayacağız/ Hepsini yeniden, bir bir dünyada/ Dünyadan ve dünyayla sana sığınırım/ Acılardan ve hüzünlerden değil/ kaçmalardan ve korkulardan değil/ çünkü bir güçtür sıcaklığın

---

[31] T. Uyar, *1985*, s. 130.

> kollarıma/ Çünkü kanları, kanları, kanları hatırlarım/ Çünkü ölülerimiz toplanacaktır/ Ve yüceltilecektir bir mavide.[32]

Turgut Uyar'a sormuşlar bir söyleşinin sonunda: "Senin söylemek istediğin bir şey var mı?" Yanıt: " –Evet. Şimdi ve gelecek."[33]

Mademki "ne kadar hüzün geçmişse dünyadan/ Ne kadar acı geçmişse yaşayacağız/ Hepsini yeniden, bir bir dünyada" öyleyse bir kere daha geçmişe, geçmişin içinden gelen şimdiki zamanımıza bakmalıyız.

---

[32] T. Uyar, "Biraz Daha", *1984*, s. 251.

[33] A.g.e., s. 103.

I
DEDE KORKUT İÇİN BİR "KIRKLAMA"* DENEMESİ**

Prof. Dr. Cevat Geray'a saygıyla...[1]

---

* Kırklama, Anadolu'nun hemen her yöresinde bilinen ve hâlâ yer yer uygulanan bir gelenektir. Buna göre, yeni doğum yapan bir kadın ve doğurduğu bebeği kırk gün boyunca her tür nazara, hastalığa ve tehlikeye açıktır. Bu yüzden de anne ve bebeği bu kırk gün boyunca mümkün olabildiğince sokağa çıkarılmamaya, özellikle nazarının değdiği düşünülen kimselerle karşılaştırılmamaya, bir başka yeni doğum yapmış kadın ve onun bebeğiyle bir araya getirilmemeye özen gösterilir. Kırkıncı gün, anne ve bebeği için kırklama ya da kırk çıkarma adı verilen tören yapılır ve artık anne ile bebek güvenle başkalarıyla bir araya gelebilir. Bu geleneğe hemen birçok kaynak yer vermektedir. Ansiklopedik bilgi için bkz. *Ana Britannica*, "Kırklama" maddesi, c. 13, İstanbul: Ana, 1986, s. 265.

** Bu yazı, bütün haliyle, kitaptaki yazılardan kamuya açık bir yayında yayımlanan tek yazıdır. Önce Ankara SBF'de akademik bir bülten olarak çıkan ve yalnızca SBF kütüphanesiyle öğretim üyelerine dağıtılan *Tartışma Metinleri*'nde yayımlanmış, ardından *Cevat Geray Armağanı* içinde; elbette burada kimi küçük değişiklikler söz konusudur. Bkz. Ayhan Yalçınkaya, "Dede Korkut İçin Bir Kırklama Denemesi", *Tartışma Metinleri*, No 30, Şubat 2001. Ayrıca, *Cevat Geray'a Armağan* içinde, s. 813-849, Ankara: Mülkiyeliler Birliği Vakfı, No 25, 2001.

[1] Bkz. bölüm sonu notlarında 1 No'lu açıklama.

Üç gün imiş şu dünyanın safası/
safasından artık imiş cefası/
Gerçek erenlerin nutk u nefesi/
Biri kırktır, kırkı birden sayılır.

(*Pir Sultan Abdal*)

1

Salur Kazan tutsak olup oğlu Uruz'un çıkardığı destanı bildirir: Kazan bir gün ava çıkar. Beylerinin uyarısına karşın düşman kalesinin yakınlarına kadar sokulur ve orada uyku basınca, yatıp uyur. Oğuz beyleri yedi gün uyuduğundan ona küçük ölüm derlermiş. Kazan'ın kale yakınlarında olduğunu duyan Toman kalesi tekürü grubu basar ve Kazan'ın çevresindekileri öldürüp, kendisini tutsak eder. Kazan'ı bir kuyuya kapatıp ağzına bir değirmen taşı kapatırlar ve Kazan burada hayli zaman kalır. Öyle ki Kazan ölü müdür, diri midir, kimseler bilmez olur. O kadar uzun zaman geçer ki "Kazan'ın bir oğlancığı var idi. Büyüdü yiğitcik oldu". Uruz'dur adı. Bu yiğit bir gün, at binip divana gelirken biriyle karşılaşır ve bu kişi Uruz'a Kazan'ın oğlu olup olmadığını sorar. Oysa Uruz, baba olarak Bayındır Han'ı bilmektedir. "Hayır" der, bu her kimse. "Yok, o ananın babasıdır." Senin baban Kazan'dır ve diridir. "Toman kalesinde esirdir." Uruz anasına gider ve sorar. Anası ağlar ve der: "Oğul baban sağdır, amma söylemeğe korkardım, kâfire varırsın, kendini vurursun, helak olursun, onun için sana söylemiyordum canım oğul." Böylece Uruz babasının esaretine son vermek için yanına Oğuz'un namlı erenlerini alıp yola düşer. Oğuz'un üstlerine geldiğini gören Toman tekürü Kazan'ı kuyudan çıkarıp silahlandırır ve gelen düşmanı dağıtırsa özgürlüğünü vaad eder. "Teke tek savaşta yenilmediler" hesabı, Kazan, kendisini artık tanımaz olmuş bütün Oğuz erenlerini bir bir alt eder ve nihayet karşısına oğlu çıkar. Oğlu, babası olduğunu bilmeden bir kılıç darbesiyle Kazan'ı

yaralar ve ikinci hamleyi yapacakken Kazan kim olduğunu açıklar ve aman diler. Bunun üzerine herkes gelir Kazan'ın elini öper, birlikte kaleyi fethedip, Kazan da yanlarında, yurtlarına dönerler.[2]

Hemen herkesin, en azından lise eğitimi yıllarından, kulağında şu ya da bu parçası kalmış, Dede Korkut anlatılarından* birinin ana çizgileridir bu. Fakat nedir bu kurtarılışın anlamı? Gerçekten de lise yıllarında aktarıldığı gibi kahraman, şanlı Oğuz yiğitlerinin nice bir kahraman olduğunu işaret etmekle yetiniyor ve kendisini buraya bağlayan Türk ulusunun milliyetçi gururunu, duygularını yeniden üretip, bize yalnızca "ecdadımızın" kıssalarından cesaret ve ahlak dersleri veriyorsa, tarih içinde ya da belki daha geniş, daha genel geçer bir zeminde, maddi evrende değişmeyen tek şeyin değişim gerçeği olduğu kabulünden hareketle, Dede Korkut anlatılarını, tozlandıkları o rafta, beynimizin "ölü bilgiler reyonunda" hayli bir zaman daha tozlanmaya bırakabiliriz.

Fakat burada, Dede Korkut anlatılarını o raftan indirip, biraz tozunu almaya çalışarak farklı bir okuma yapmanın mümkün olup olmadığını ve böyle bir okuma mümkünse, bu anlatıları yeniden "sokağa salmanın" olanaklarını araştırmayı; yani Dede Korkut anlatılarını en azından "siyasal belleğimize" yeniden ve farklı bir biçimde kazandırıp kazandıramayacağımızı deneyeceğim. Bunun için de hemen yukarda aktardığım anlatıya bir soru sorarak başlayacağım: Yukardaki gibi, bütün Dede Korkut anlatılarında, "kâfir" kalelerine tutsak olanlar niçin

---

[2] Metin boyunca aktarılan tüm Dede Korkut anlatıları şu kaynaktan alınmıştır: Muharrem Ergin, *Dede Korkut Kitabı*, İstanbul: Boğaziçi, 1999. Aktarılan anlatı 11. Anlatıdır (s. 190 ve devamı). Bu metin sürekli kullanıldığı için, bundan sonra yeniden yeniden sayfa numarası vermeyeceğim.

* *Dede Korkut Kitabı*'nın türsel olarak sınıflandırılmasıyla ilgili tartışmalara şimdilik girmek istemediğim için, daha nötr bir terim olarak "anlatı" terimini kullanıyorum.

yıllarca beklenir, beklenir de "vakt erişir", yerine oğul yetişir, ancak öyle kurtarılır? Ve vakt ne zaman erişir? Oğulun yetişmiş olması tek başına vaktin habercisi ve yeter koşulu mudur? Burada özellikle iki şeyi anlamaya çalışacağım: İlki, tutsak olanların niçin ancak ve ancak kendi soylarından biri tarafından kurtarılabildiği ve bu soydan "kurtarıcı" yetişene kadar beklendiği ile ikinci olarak, dile getirilen kurtarma eyleminin kurtarıcı ve kurtarılan açısından, gerçekte ne anlama geldiği, yani kurtuluşun anlamının ne olduğu ve bu anlamın, gerek bizim Dede Korkut anlatılarını ve gerekse bugün içinde bulunduğumuz özellikle siyasal ve kültürel atmosferi yeniden anlamlandırmamızda ne ölçüde işlevsel olduğu ya da olabileceği.

Kurtarma/kurtarılma teması yukarda aktardığım anlatıyla sınırlı değildir, Dede Korkut'ta. Aynı tema, örneğin bir başka destanda da karşımıza çıkar: "Kazılık Koca Oğlu Yigenek Destanı"nda. Bu kez söz konusu olan Koca Bayındır Han'ın veziri Kazılık Koca'nın esaretidir. Kazılık Koca bir gün Bayındır Han'dan akın diler ve iznin çıkması üzerine Düzmürd kalesi üstüne sefer eyler. Ama ne yazıkki kalenin Tekürü Arşın oğlu Direk Tekür adında çok yaman biridir ve Kazılık Koca'yı tutsak almayı başarır. Bunun üzerine Kazılık'ın yanındakiler kaçarlar. Kazılık Koca tam on altı yıl kaleye tutsak olur. Sonra "Emen derlerdi bir kişi altı kere varıp kaleyi" almak ister ama almayı başaramaz.

> Meğer hanım, Kazılık Koca tutsak olduğu vakit bir oğlancığı var idi. Bir yaşında idi. On beş yaşına girdi, yiğit oldu. Babasını öldü biliyordu. Yasak eylemişlerdi, tutsak olduğunu oğlandan saklıyorlardı. O oğlanın adına Yigenek derlerdi.

Fakat bir gün, Yigenek, beylerle otururken Kara Göne oğlu Budak ile uyuşamaz ve Budak "burada boş laf edip duracağına on altı yıldır tutsak olan baba[sını] kurtarmasını" ister. Bunun üzerine Bayındır Han'ın izniyle yanına seçme Oğuz yiğit-

lerini alan Yigenek, Düzmürd kalesine varır. Kale tekürü Kazılık Koca'ya yaptığı gibi, bütün Oğuz yiğitlerini bir bir perişan eder ama sıra Yigenek'e geldiğinde yenilmekten kurtulamaz. Tekürün kafasını kesen Yigenek babasını kurtarır, kaleyi fetheder ve yurduna döner.

Bu iki örnekte de tutsak düşenler ve uzun yıllar boyunca esaret altında kalanlar belirli bir anlamda "siyasal" bir rol üstlenen isimlerdir. Biri vezir, öteki handır. Ancak, tutsak düşmeleriyle birlikte hiçbir şey değişmemiş gibidir. Sanki tutsak düşen bir vezir, bir han değil de Oğuz elinden rastgele biridir.[3] Esaretle birlikte bu kişiler, Kazılık Koca ve Salur Kazan, yok hükmündedir adeta. Bu isimde birileri bu dünyadan geçmemiş gibidir. Ölü müdürler, diri midirler, bilinmez. Oysa, bunların ölü ya da diri olduğu bal gibi bilinmektedir ama dirilerin kurtarılması için hiç kimse parmağını bile kımıldatmaz. Her ne kadar, ikinci örnekte, sonradan Yigenek'in dayısı olduğu belirtilen, Emen'in Kazılık'ı kurtarmak için altı kez girişimde bulunduğu belirtilse de, belli ki kurtarma işi asli olarak yaşı ne olursa olsun, onu değil, oğlunu beklemektedir ve ancak oğlu tarafından gerçekleştirilebilir. Dolayısıyla ölü mü diri mi olduğu, arkasındaki oğulun eli silah tutana değin belirsiz bırakılmakta, ancak bu aşamada diri olduğu beyan edilmekte ve arkasından kurtarılma gerçekleşmektedir.

Gerçekte, her iki örnekte de bir kurtarılmadan söz etmek anlamlı değildir. Çünkü en başta kurtarılanın döneceği bir yer kalmamıştır artık. Arkasında bıraktığı zaman ve mekân sanki o yokmuş gibi akmayı sürdürmüştür; yeni isimler, yeni ilişkilerle. Yani tarih, adeta tutsak düşenin üstüne bir çizgi çekmekte, ona dönebileceği bir alan bırakmamaktadır. İkinci olarak, tüm benzer anlatılarda, tutsak olanın kurtuluşundan çok, vurgu yeni olanın sahneye çıkışınadır. Kurtarma eylemi yeni ola-

[3] Bkz. bölüm sonu notlarında 2 No'lu açıklama.

nın, arkadan gelenin rüştünü ispat ettiği bir tür ergenlik ayini görünümündedir.[4] Tutsak babalarını kurtararak Uruz ve Yigenek kendi rüştlerini kanıtlamaktadırlar.[5] Ancak bu rüşt kanıtlaması diğer Oğuz yiğitleriyle onlar arasında bir karşılaştırma tarzında değildir. Her ne kadar destanlarda namlı Oğuz erenlerini yenen düşmanları, bu çocuklar yenmekteyse de, burada diğer Oğuz erenleriyle bunlar arasındaki fark vurgulanmamakta, bu çocukların artık bu yiğitler arasında adlarının anılabilir hale geldiği öne çıkarılmaktadır.

Çocukların babalarını kurtarma rolüyle donatılmaları, bunun dışındaki bütün güçlerin saf dışı edilmesi ya da diğer güçlerin ancak çocuklar sürece dahil olduğunda etkin hale gelebilmeleri belirli bir aşma biçimine işaret etmektedir. Burada "aşma biçimi" derken kastettiğim şey, kurtarılan'ı "köken ya da gelenek", kurtaran'ı "ürün, yenilik ya da ilerleme" sayarsak, "gelenek" ancak kendi içinden aşılabilmekte, yani kurtarılabilmekte ya da aynı anlama gelmek üzere "öldürülebilmektedir." Öldürülebilmektedir çünkü babaların kurtulmuş olması gerçekte bir kurtuluş değildir; ölümdür, dönecek bir yer olmamaklığıyla ve artık doldurdukları uzamın bütün ilişkiler ağının odağında oğul yer almakla. Kurtarılan ancak böyle bir kurtarıcıya sahip olmakla övünmekle yetinmek ve "haddini"

---

[4] Ergenlik ayini ya da "erginleme törenleri": "Ergin yaşa giren çocukları topluma kazandırmak için, onları dinsel ve dünyasal bilgilerle eğitmek ve bu amaçla yapılan törenler. (...) Şamanlar, büyücüler ve yaşlı erkekler, çocukların geçirmesi gereken sınavları düzenler, onlara gerekli bilgileri verirler. (...) Bu eğitim sırasında çocuklar çeşitli cesaret denemelerinden geçirilir; oruç tutturulur, işkence edilir, cinsel açıklamalar yapılır, ilerde uğraşacakları el zanaatları hakkında bilgi verilir; kabilenin efsanelerinin ne anlama geldikleri açıklanır, maskeler ve kutsal araçlar gösterilir, (...) bunların fonksiyonları anlatılır; çeşitli biçimde ritüel ölümleri ve yeniden doğuşları sembolize edilir." Bkz. Sedat Veyis Örnek, *Etnoloji Sözlüğü* ("Erginleme Törenleri" maddesi), Ankara: A.Ü. DTCF, 1971, s. 75.

[5] Bkz. bölüm sonu notlarında 3 No'lu açıklama.

bilmekle yükümlenmiştir. Burada ısrarla yinelemekten kaçınmayacağım; bu ölüm ya da atanın, kökenin aşılabilmesi ancak yine aynı geleneğin içinden gelen, aynı soydan biri tarafından gerçekleştirilebilir. Ya kurtarıcı, kurtarma eylemiyle gerçekte ne yapmaktadır? Elbette adı artık namlı Oğuz yiğitlerinin arasında anılmayı hak etmiştir ama bunu hak edebilmek için "köken"e dönmek, "kökeni" kurtarmak zorundadır. Köken, unutuşun eline teslim edildiği sürece, kurtarıcı kurtarıcı olamayacak, tutsağın oğlu zul altında, tıpkı kendisinin kökenini unutuşa teslim etmesi gibi, unutuşun insafına terkedilecektir. Bu yüzden de nereden ve nasıl kaynaklanırsa kaynaklansın, rüştünü kanıtlamak isteyenin yükümlülüğü gerçekte bir anımsama yükümlülüğü, unutmama yükümlülüğüdür. Kurtarma eylemi bu anımsamanın pratik sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak bu pratik sonuç ya da bunu önceleyen anımsama içerden, zincirin halkalarından biri tarafından yapılmak durumundadır. Zincire dışardan müdahale edilemez. Ancak içerden bir müdahaleye ve kurtarılışa izin vermektedir gelenek. Örneğin, ikinci anlatıda kudretli Bayındır Han, vezirini kaybetmiştir ve istese koca bir ordu toplayıp vezirini pekâlâ da kurtarabilir ama bunu yapmamıştır. Anlatılarda açıkça belirtilmemekle birlikte, Bayındır Han yıllarca adeta veziri olmaksızın hükmünü yürütmeye devam etmiştir. Ancak, vezirinin soyundan biri, vezirin oğlu karşısına çıktığında kurtarılışı desteklemiştir.

Bu içerden kurtarılış kendisini ilk elde soy zincirine yapılan vurgularla gösterir. Soy zincirinin önemine dair ilk göndermeler *Dede Korkut Kitabı*'nın[6] Mukaddeme'sinden başlar.

---

[6] Bu kitabın tam ve asıl adı *Kitab-ı Dedem Korkud Ala Lisan-ı Taife-i Oğuzan*'dır. Ancak gerek Türkçe yayınlarda, gerekse başka dillerde yapılan çevirilerde Dede Korkut Kitabı adı yaygın olarak kullanıldığından ben de bu ismi kullanacağım. Örneğin bkz. Geoffrey Lewis (Tr.), *The Book of Dede Korkut*, Middlesex: Penguin Books, 1974.

> Oğul babanın yerine yetişenidir, iki gözünün biridir. Devletli oğul olsa ocağının korudur. Oğul da neylesin baba ölüp mal kalmasa. Baba malından ne fayda başta devlet olmasa. Devletsiz şerrinden Allah saklasın hanım sizi![7]

Burada her ne kadar ataerkil soy zincirinin önemine dair güçlü vurgular olsa da vurgunun salt bu soy zincirine olmadığı da görülmektedir. Oğul babanın gücünü sürdürecek olandır ama bunu yapabilmeşi için yalnızca onun soyundan gelmesi yetmez; mal gerektir, devlet gerektir. Devlet elbette burada siyasal topluluğu ya da bir organizasyonu içermemektedir. Devlet şanstır, bahttır, uğurdur, kaderdir, alın yazısı ve mutluluk halidir. Devletsizlikten kastedilen bahtsızlık, uğursuzluktur.

Mukaddeme'nin ardından daha ilk anlatıda soyun önemi kendini belli eder Dede Korkut'ta. "Dirse Han Oğlu Boğaç Han Destanını Beyan Eder Hanım Hey" başlıklı bu anlatıda şöyle denir:

> Bir gün Kam Gan oğlu Han Bayındır (...) ziyafet tertip edip attan aygır, deveden erkek deve, koyundan koç kestirmişti. Bir yere ak otağ, bir yere kızıl otağ, bir yere kara otağ kurdurmuştu. Kimin ki oğlu kızı yok, kara otağa kondurun, kara keçe altına döşeyin, kara koyun yahnisinden önüne getirin, yerse yesin, yemezse kalksın gitsin demişti. Oğlu olanı ak otağa, kızı olanı kızıl otağa kondurun, oğlu kızı olmayana Allah Teâla beddua etmiştir, biz de beddua ederiz belli bilsin demiş idi.

Soy burada çok önemli gözükmektedir. Öyle ki savaşçılıktan bile önde gelmektedir. Oğlu kızı olmayan ve kara otağa kondurulan Dirse Han bu uygulamaya tepkisini şöyle belirtir: "Bayındır Han benim ne eksikliğimi gördü, kılıcımdan mı gördü, soframdan mı gördü, benden aşağı kimseleri ak otağa, kızıl otağa kondurdu, benim suçum ne ola ki kara otağa kondurdu?" Uygulamanın nedenini öğrenen Dirse Han, belli ki Bayındır Han'la aynı bedduayı etmektedir. Uygulamanın

[7] Bkz. bölüm sonu notlarında 4 No'lu açıklama.

kendisini sorgulamayı bırakır ve kabahati kendinde aramaya başlar: "Kalkarak yiğitlerim yerinizden doğrulun, bu garaip bana ya bendendir ya hatundandır dedi."

Burada Bayındır Han'ın oğlu kızı olmayanı kara otağa buyur etmesi oldukça anlamlıdır. Çünkü kara renk Türk mitolojisinde bu dünyaya, ölüme, mezara, gelip geçici olana, tarihe mahkûm olana gönderme yapar. Kara yere oturtulan adeta ölüme mahkûm olandır; çaresiz tükenip gidecek olan. Çünkü onun peşinden soyunu sürdürecek kimse yoktur. Onun hükmü yalnızca kendi zamanıyla sınırlıdır.[8] Öyleyse kurtuluş gerçekte, düşman elinden kurtuluş ya da benzeri formlar içinde sunulsa da, zamanın elinden, şimdiki zamandan kurtuluştur. Zamanın eskiticiliğine, tahrip ediciliğine ve nihayet yok ediciliğine karşı bir savaş ve bunun güvencelerinden biri olarak kurtarıcı oğullar.

Bunun en tipik göstergelerinden birini dördüncü anlatıda bulabiliriz; Kazan Bey Oğlu Uruz Bey'in Tutsak Olduğu Destan. Sağ yanında kardeşi Kara Göne, sol yanında dayısı Uruz'la birlikte şarap içen Salur Kazan, karşısında yaya dayanıp duran oğlu Uruz'a gözü ilişince "elini eline çal [ar] ve ağlar. Uruz'un bunun nedenini sorması üzerine Kazan der:

> Sağıma doğru baktığımda kardeşim Kara Göneyi gördüm/ baş kesmiştir kan dökmüştür ganimet almıştır/ ad kazanmıştır/ Soluma doğru baktığımda dayım Aruzu gördüm/ Baş kesmiştir kan dökmüştür ganimet almıştır ad kazanmıştır/ Karşıma doğru baktığımda seni gördüm/ On altı yaşına geldin/ bir gün ola düşeyim öleyim sen kalasın/ yay çekmedin ok atmadın baş kesmedin kan dökmedin/ yarınki gün zaman dönüp ben ölüp sen kalınca tacımı tahtımı sana vermezler diye sonumu andım, ağladım oğul dedi.

---

[8] "Kara", "Kara yer" ve "Kara toprak" için bkz. Bahaeddin Ögel, *Türk Mitolojisi*, 2. Cilt, İstanbul: MEB Devlet Kitapları, 1000 Temel Eser, 1971, s. 328 ve devamı.

Görüldüğü gibi, Kazan'ı ağlatan şey tahtın oğluna geçmeme olasılığı olduğu kadar, ("sonumu andım, ağladım oğul") bu olasılıkta cisimleşen bir başka şeydir: Tahta geçemeyebilecek olan Uruz'un sonundan öte, ölmüş olacak olan Kazan'ın sonu olacaktır böyle bir olasılık. Kazan kendi sonunu anıp ağlamaktadır, oğlunun değil. Uruz tahtı hak eder ve geçebilirse Kazan'ın sonu gelmemiş olacak, Kazan sürekliliğini devam ettirecektir. Aksi halde, Kazan gerçekten sonlanmış olacak, zamana karşı yürüttüğü savaşı kaybedecektir: Düşmanın tutsaklığından, buna eğer küçük tutsaklık dersek, kurtulacak daha büyük bir tutsaklığın içine düşecektir: Şimdiki zamanın hapishanesine!

Ayrıca burada bir başka öge daha dikkat çekicidir: Kazan'ın oğlu olması Uruz'u kendiliğinden tahtın varisi yapmaya yetmemekte, eylem halinde kendini kanıtlaması gerekmektedir. Buna aşağıda ayrıca değineceğim.

O halde soy ilişkilerinin önemi basit anlamda ataerkil bir ideolojinin ve bu ideolojinin dayandığı, ürediği ilişkiler setinin basit bir yan ürünü ya da özelliği olmamak gerekir. Kuşkusuz Dede Korkut'ta soy önemlidir. Ama nasıl?

Soy ilişkilerinin önemini ve bağlamını gösteren bir başka öge yine Dede Korkut'un ağzından şöyle aktarılır.

> Atalar; Atam öldü demişler, iş başına düşmüş demiş, anam öldü demişler, öksüz kalmışsın, demiş; oğlum öldü demişler, yüreğine ok dokunmuş, demiş, kızım öldü demişler, harcdan kurtulmuşsun, demiş; karındaşın öldü demişler, yerinde elinde garip olmuşsun demiş; avradım öldü demişler, danışıkcın gitmiş, demiş. Hısmım kavmim öldü demişler, *vay ne hata etmişsin*, demiş (abç).[9]

[9] Aktaran, Adnan Binyazar, *Dede Korkut*, İstanbul: YKY, 1996, s. 24 ve devamı.

Görüldüğü gibi herkesin ölümü doğrudan onların ölümüyle üstlenilen çeşitli yükümlülükler ya da karşılaşılan yeni durumlarla ilişkilendirilirken, dar anlamda bir soy ilişkisinden öte, geniş anlamda hısım ve kavmin ölümü doğrudan kişinin kendisiyle ilişkilendirilmekte ve adeta "onlar ölürken sen nerelerdeydin, ne hata ettin, niçin savunmadın, engel olmadın da öldüler" gibi bir sorgulanma ve suçlanmaya kapı aralanmaktadır.

Dede Korkut anlatılarını yapısal bir çözümlemeye tabi tutan S. Karabaş, bu anlatılarda soy üzerine yapılan vurguları şöyle yorumlamaktadır:

> Dede Korkut anlatılarında akrabalık ile hısımlık bağları (...) toplumda dört eğilimin varlığını ortaya koyuyor: a) anaerkil akrabaları kötü göstermek; b) ataerkil akrabaları iyi göstermek; c) ataerkil akrabalar arasında genç kuşakla yaşlı kuşak arasında bir karşıtlığı vurgulamak; d) çekirdek ailenin önemini vurgulamak. Bu eğilimler, bir geçiş döneminde Oğuz Türkleri arasında ortaya çıkan güçlü ideolojik gereksinmelerin dile getirilmesidir.[10]

Dede korkut anlatılarının, üretildiği kabul edilen tarihsel koşulları değil,[11] içerdiği koşulları (bu koşulların tarihsel geçer-

---

[10] Seyfi Karabaş, "Dede Korkut Anlatılarında İşlev, Yapı, Anlam", *Bütüncül Türk Budunbilimine Doğru* içinde, İstanbul: YKY, 1999, s. 221.

[11] Dede Korkut'un gerçekten yaşayıp yaşamadığı, hangi tarihsel dönemde yaşadığı kuşkulu görünmektedir. Fakat anlatılar gözden geçirildiğinde Türklerin İslâmiyetle tanış olmaya başladıkları bir dönemi işaret ettiği bilinmektedir. Fakat söylence Dede Korkut'u daha geriye doğru tarihleyebilmektedir. Örneğin, Z.V. Togan'ın çevirip düzenlediği *Oğuzname*'ye göre, Dede Korkut Oğuz hükümdarlık silsilesinde onuncu sırada gelen Kayı İnal Han döneminden başlayarak bilinen bir figürdür. Bu menkıbe Kayı İnal Han'ı Muhammed'le çağdaş göstermektedir. Buna göre, Dede Korkut Bayat boyundan, Kara Hoca'nın oğludur. Çok bilgili, keramet sahibi bir kişidir ve tam 295 yıl yaşamıştır! Bkz. Zeki Velidi Togan, *Oğuz Des-*

liliğinin anlamlılığı ya da söylenceden ibaret oluşu şimdilik önemli değil) göz önüne alarak; anasoyluluktan[12] ataerkilliğe, göçebelikten yerleşikliğe, çobanlıktan tarıma, paganlıktan tek tanrılı dinlere, sınıfsız topluluğa ait izlerin giderek silinmesinden, sınıfsal bölünmeye, "emekleme evresindeki erken devlet"ten "tipik erken devlete"[13] geçiş evresinin bir ürünü olduğunu varsayarsak, bu çözümlemenin de bu geçiş süreci içinde anlamlı bir yere oturacağı açıktır. Fakat bu anlam, *Dede Korkut Kitabı*'nda başlı başına bir soy vurgusu yapıldığı, soy zincirinin tek başına birçok şeyin ölçüsü haline getirildiği varsayımı altında geçerlilik kazanacaktır. Oysa Dede Korkut soyu vurgulamakla birlikte, hiçbir yerde tek başına önemsemez. Dolayısıyla atasoyluluk üzerine yapılan bu vurgu, yukarda sıraladığım türden bir geçiş evresinin gerektirdiği ideolojik bir gereksinime yanıt verir nitelikte olabileceği kadar, bizatihi ortaya çıkmış ve kendini kabul ettirmiş bir ideolojik eğilimi törpüleme, onu bir biçimde sulandırma, geçmişin ögeleriyle dengelemeye çalışmanın; yani, kısacası geleceğe dönük ideolojik bir

---

tanı, Reşideddin Oğuznamesi, Tercüme ve Tahlili, İstanbul: Kayı, 1972. En başta gelen Dede Korkut araştırmacılarından olan O. Ş. Gökyay'a göre ise, "Dede Korkut kitabındakı bahadırlık destanlarının ve soylamaların önemli bir bölümü ilk olarak IX-XI. yüzyıllarda Oğuzların eski yurdu olan Sır-Derya boylarında meydana gelmiş"tir. Fakat yine Gökyay'a göre, Dede Korkut hikayelerinden bazıları örneğin Salur Kazan ve Bamsı Beyrek'e ilişkin olanlar çok önceden beri bilinmektedir ve VI-VIII. yüzyıllara tarihlenebilmektedir. Bu hikâyelerin yazıya geçiş tarihi konusunda ise hemen tüm araştırmacılar aşağı yukarı XV. yüzyılın ikinci yarısı olduğunda uzlaşmış görünmektedirler. Bkz. Orhan Şaik Gökyay, *Dede Korkut Hikâyeleri*, İstanbul: Dergâh, 1995, s. 10 ve devamı. Dede Korkut'un kimliği hakkında oldukça doyurucu bir başka çalışma için bkz. Pertev Naili Boratav, "Korkut-Ata", *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Maarif Vekâleti, 65. Cüz, s. 860-866.

[12] Bkz. bölüm sonu notlarında 5 No'lu açıklama.

[13] Bkz. bölüm sonu notlarında 6 No'lu açıklama.

gereksinimin değil, geçmişe dönük bir arzunun ifadesi olarak da kolaylıkla okunabilir. Zaten S. Karabaş da Dede Korkut'ta soy zincirinin ister ana üzerinden, ister baba üzerinden ilerlesin, tek başına bir anlam ifade etmediğinin farkındadır.

Bunun en açık örneklerinden biri on ikinci anlatıda karşımıza çıkar. "İç Oğuza Dış Oğuz Asi Olup Beyreğin Öldüğü Destan." Kazan, yılda bir İç ve Dış Oğuz'a evini yağmalatmaktadır. Bunu yine yaptığında evi sadece İç Oğuz yağmalar. Bunun üzerin Dış Oğuz beyleri ki Kazan'ın dayısı Uruz ve Emen başta olmak üzere, bunu işitince doğal olarak çok kızarlar; şimdiye kadar birlikte yağmalardık şimdi neden biz yoğuz? Söz birliği ile "Dış Oğuz beyleri Kazan'a gelmediler, düşmanlık eylediler." Sürekli kollektif olarak yapılan bir eylemin en temel kuralı bozulunca Dış Oğuz, Kazan'la akrabalık bağlarını unutup düşman olmayı tercih etmiştir. Akrabalık engelleyici bir etmen olarak işlememiştir. Benzer bir rol de Beyrek'e düşecektir. Şöyle ki Beyrek Uruz'un damadıdır ama kendisine Uruz'la ve diğer Dış Oğuz beyleriyle birlik olup Salur Kazan'a düşman olması teklif edildiğinde şiddetle reddecektir. Bunu da kayınbabası Uruz'un elinde can vererek ödeyecektir. Böylece iki Oğuz topluluğu karşı karşıya gelir. Bir tarafta dayı ve diğer beyler, öbür tarafta yeğenler ve diğer beyler. Sonunda yeğenler Salur ve kardeşi, dayılarını öldürüp başını keserek Beyrek'in intikamını alacak ve kendi topluluklarının hükümranlığını kabul ettireceklerdir. S. Karabaş bu durumu "Bamsı Beyrek yaşamı bahasına Salur Kazan'ı tutuyor. Böylece siyasal ve askeri bağların hısımlık bağlarından daha önde geldiği anıştırılmış oluyor"[14] diyerek değerlendirmektedir. Fakat burada Beyrek'in canı pahasına Salur Kazan yanında saf tutmasını "siyasal ve askeri bağların" hısımlık bağlarına üstünlüğü gibi

[14] S. Karabaş, *1999*, s. 219.

değerlendirmek, ilgili anlatıdaki "siyasal ve askeri" yapıyı gereğinden fazla abartmak, olduğundan daha gelişmiş bir örgütsel düzeyde kavramak, en önemlisi yönetilenler ile yönetenler arasındaki sınırların kesinlikle belirlenmiş ve ayrışmış olduğunu varsaymak demektir ki bunu da *Dede Korkut Kitabı*'nın hiçbir bölümünden çıkarmak mümkün değildir. Demem o ki Karabaş'ın belirttiği türden bir siyasal ve askeri bağlılığı Dede Korkut anlatılarının hiçbirinde özel olarak ayrıştıramayız. Henüz bu biçimiyle saflaşmış bir bağlılık biçimi ortada yoktur.

Anlatılarda apaçık olan bağların başında ister ana, ister ata soylu olsun hısımlık bağları gelmektedir. Aksi bir varsayım, Türklerin neredeyse tarih sahnesine çıktıkları andan itibaren çok gelişmiş siyasal topluluklar biçiminde örgütlendiği gibi aşırı milliyetçi ve tümüyle ideolojik bir perspektifle tarihe bakmayı gerektirir. *Dede Korkut Kitabı*'nda elbette Türklerin gerek toplumsal ve gerekse çekinceli bir biçimde söylersem, "siyasal" örgütlenmelerine ilişkin izler vardır.[15] Ancak, diğer bağlılık biçimlerinden ayrı bir siyasal ve askeri bağlılık biçimi saflaştırılabilecek düzeyde değildir bu. Bunun aksini ima ve iddia eden çalışmalar olsa bile, bu çalışmalar tarihi kendi aşırı milliyetçi görüşlerini doğrulamak üzere malzeme deposu olarak kullanan çalışmalardan öteye gitmemektedir.[16]

O halde karşımızda duran soru şudur: Beyrek niçin canını Salur Kazan uğruna feda etmiştir? Bunun için Dede Korkut anlatılarındaki başka bağlılık ve ilişki biçimlerine, içerdiği toplumsal yaşamın kimi özelliklerine bakmak gerekmektedir.

---

15 Örneğin bkz. O. Ş. Gökyay, *1995*, s. 18 ve devamı.

16 Örneğin, Dede Korkut'ta neredeyse dört dörtlük bir devlet teşkilatı arayan ve elbette "bulan" bir çalışma için için bkz. Üçler Bulduk, "Dede Korkut'ta Devlet Teşkilatına Dair Hususlar", *Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi* (Danışman: Prof. Dr. M. Kafalı), Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 104 + XIII, 1987.

2

Öncelikle, Dede Korkut'un anlattığı topluluk yaşamının hemen göze çarpan bir özelliğini ayırt edebiliriz. Dede korkut anlatılarında kan bağı ve hısımlığın "taht" için de, baht için de önemli olmakla birlikte, tek başına belirleyici bir role sahip görünmediğini saptadıktan sonra; tahta layık olmak, liyakat göstermek için taşınan vasıflarlar kadar eylemli bir rol oynamak gerektiğini ve bu gerekliliğin de gerçekte bir ahlakı işaret ettiğini saptamalıyız. Bu eylemli rol, İbn Haldun'un betimlediği tarzda[17] göçebe değerleriyle sarılıp sarmalanmış, doğrudan göçebe ahlakına uygun bir roldur.

Eylemliliğin en önemli özelliklerinin başında dışa dönüklüğü gelmektedir. Yani kişi liyakatini doğrudan topluluk içinde ya da toplulukla birlikte somut, "aksiyonerlik" biçiminde göstermelidir. Örneğin yukarda Kazan'ın oğlu Uruz için ağlamasının altında onun henüz bu tip bir eylemlilikte bulunmamış olması yatmaktadır. Fakat eylemliliğin dışa dönük olması, fiilileşmesi yetmemekte, bu eylemliliğin mutlaka dışa dönük olması gerektiği kadar, aynı zamanda topluluğa ilişkin olması gerekmektedir. Yılda bir verilen toy, yağma geleneği gibi gelenekler de bunun ifadesidir. Yani, herhangi bir sonuç almak için dilemek yetmemekte, mutlaka o dileğin topluluksal olarak dışsallaştırılması, fiilileştirilmesi gerekmektedir.[18] Topluluk bu bağlamda üyelerinin bütün yaşamını belirler niteliktedir. Öylesine önemlidir ki evlenmeleri bile ancak topluluğun onayı ile gerçekleşir. Örneğin,

> Banı Çiçek'i ona yaraşmayacak biriyle evlendirmeye önce toplum karşı çıkıyor: On altı yıldır nerede olduğu bulunamayan

---

[17] İbn Haldun, *Mukaddime,* 1. Cilt, çev. Z. Kadiri Ugan, İstanbul: MEB, 1990.

[18] Bkz. A. Binyazar, *1996*, s. 37.

> Bamsı Beyrek'i şimdi Pay Büre'nin gönderdiği tüccarlar buluveriyor. Yartacuk'un evliliğini engellemek için ilk atılımın toplumdan gelmesi, Yartacuk'un girişiminin öncelikle toplumun düzenine karşı olduğunu gösteriyor. Bu anlatım birimi kümesinin ilk yarısında kendisini savunmak zorunda kalan toplum düzeni ikinci yarıda "kötü" güçleri açıkça yarışmaya çağırıyor. Bu yarışmada genç kuşaktan sözcüsü olan Bamsı Beyrek'e tam bir güven duyuyor. Bamsı Beyrek'in değerliliği ona bir kaftan giydirilerek gösteriliyor. Sonra da, Bamsı Beyrek nişanlısını geri almak için Yartacuk'un düğününe yamalı giysilerle gidiyor. Böylece, yamalar içinde de olsalar toplum düzeninin güçlerinin sonunda utkuya ulaşacağı anıştırılmış oluyor.[19]

Topluluksal değerlerin önemi yanı sıra, dışa dönük, etkin eylemliliğin önemine dair bir gönderme de onuncu anlatıda karşımıza çıkar; Uşun Koca Oğlu Segrek Destanı'nda. Uşun Koca'nın büyük oğlu, yiğit Eğrek ne zaman dilese Bayındır Han'ın sohbetine teklifsizce katılmaktadır. Yine bir gün böyle teklifsizce meclise dalınca Ters Uzamış adlı bir bey bunu uyarır:

> Bre Uşun Koca oğlu bu oturan beyler her biri oturduğu yeri kılıcı ile ekmeği ile almıştır, bre sen baş mı kestin, kan mı döktün, aç mı doyurdun, çıplak mı donattın dedi. Eğrek der: Bre Ters uzamış baş kesip kan dökmek hüner midir dedi. Der: Evet hünerdir ya! Ters Uzamış'ın sözü Eğrek'e tesir etti. Kalktı Kazan Bey'den akın diledi.

Görüldüğü gibi ancak eylem halinde bir rüşt kanıtlaması anlamlıdır.

Ancak burada anlamlı olan bir başka nokta daha göze çarpmaktadır: Ters Uzamış, baş kesip kan dökmeyle birlikte bir başka şeyi daha saymaktadır: Aç doyurup çıplak giydirmek! Bu da tıpkı akın gibi eylemli bir kanıtlama sayılmaktadır. Dolayısıyla göçebenin erdemi kendi içinde anlamlı değildir.

---

[19] Aktaran ve yorumlayan Seyfi Karabaş, *1999*, s. 240.

Ancak dışsallaştığı ölçüde anlamlıdır bu. Fakat kahramanımız Eğrek'in akını aynı zamanda sonu olacaktır çünkü tutsak düşecek ve tutsak düştüğünde küçük olan kardeşinin büyümesi, bir yiğit olmasıyla esaretten kurtulabilecektir ki böylece Egrek kendini kanıtlamak isterken, kardeşi Segrek'in kendini kanıtlamasına vesile olacaktır. Kurtuluştan sonra adı anılan Egrek degil, kurtarıcı Segrek olacaktır doğal olarak.

Dede Korkut anlatılarında soy dışında, önemli bir bağlılık ilişkisi daha yoğun bir biçimde yer alır. Bu bağlılık kahramanların yoldaşlarıyla olan ilişkisidir. Hiçbir anlatıda, hiçbir kahraman tek başına çıkmaz okurun karşısına. Her kahramanın mutlaka kırk yoldaşı vardır. Öyle ki yer yer ön plana çıkan kadın kahramanlar bile kendi yoldaşlarıyla, diğer kadınlarla birlikte ancak kahramanlık payesine kavuşabilmekte ya da ancak onlarla birlikte bir işi başarmakta, bir belayı savuşturabilmektedir. Örneğin, birinci anlatıda, Dirse Han Oğlu Boğaç Han Destanı'nda, Dirse Han'ın Hatunu, oğlunun ilk avından dönüşünde, "Oğuz beylerine ziyafet vereyim [der]. Toparlanıp yerinden kalkar, kırk ince kızı beraberine alıp, Dirse Han'a karşı varır". Oğlunun babasıyla dönmediğini gören Hatun, yine beraberine kırk ince kızı alarak oğlunu aramaya çıkar.

Kırk kişilik yoldaş teması çeşitli anlatılarda sürekli karşımıza çıkar. Yine ilk anlatıdan sürdürecek olursak; Dirse Han'ın oğlu Bayındır Han'ın meydanında erlik göstererek bir boğayı öldürür ve bunun üzerine Dede Korkut çağrılarak bir ad vermesini ister ve o da Boğaç adını uygun görür. Bu ad verme töreninin ardından,

> Dirse Han oğlana beylik verdi, taht verdi. Oğlan tahta çıktı, babasının kırk yiğidini anmaz oldu. O Kırk yiğit haset eylediler, birbirine söylediler. Gelin oğlanı babasına çekiştirelim, olur ki öldürür, gene bizim izzetimiz hürmetimiz onun babasının yanında hoş olur, ziyade olur dediler.

Burada dikkat çeken öğe, salt bu anlatıyla sınırlı kalmamak üzere, beyliğin ve tahtın anlamını ancak çevresindekilerle, o kırk kişiyle bulduğudur. Beylik ve taht çevredeki kırklardan yüz çevirdi mi risk altına girmektedir. Dikkat edilirse Boğaç'ın babası Dirse'nin, Bayındır Han'ın yemeğine de bu kırk kişiyle katıldığı görülür. Boğaç tahta geçtikten sonra bu kırk kişinin yerine başka bir kırk kişi geçirmiş olmalı ki babasının kırk yoldaşı bir kıskançlığa kapıla! Çünkü hiç kimse tek başına beylik ediyor değildir. Belli ki bunun koşulları oluşmamıştır henüz. Anlatının ilerleyen bölümlerinde Boğaç'ın yanında da kırk kişinin olduğu belirtilir. Dirse Han'a düşmanlık eden kendi kırk yoldaşı onu yakalar ve "kâfire" teslim etmeye götürür. Peşlerine düşen Boğaç yanına kendi kırkını alır, onları yenilgiye uğratır ve babasını kurtarır. İki ayrı kırk kişilik güç söz konusudur yani. İki ayrı topluluk mücadele etmektedir! Burada sayı olarak kırk sayısının niçin seçildiğine biraz aşağıda değineceğim.

Dede Korkut anlatılarında ondalık sayılar içinde en çok kullanılan sayıdır kırk sayısı. Bu konuda yapılan çalışmalardan biri bu sayının 98 kez kullanıldığını listelemekte ve şu yorumu yapmaktadır:

> Nitekim yüze yaklaşan kırk sayısının kullanımında görülen insan unsurunun çokluğu, bunun da büyük bir bölümünün kahramanlarla ilgili olması, toplu yaşamın vazgeçilmez bir sonucudur. (...) Babaların, ağabeylerin veya kardeşlerin sayılarının kırk olamayacağı düşünülürse, savaş ruhunu yansıtacak bu topluluğun üç veya yedi kişilik topluluk halinde değil, Çin sarayını basan Kür-Şad ve arkadaşları gibi en az kırk kişi olmalıdır diye düşünüyoruz.[20]

---

[20]Saim Sakaoğlu, "Dedem Korkut Hikâyeleri'nde Sayı Kavramı: Üç, Yedi ve Kırk Sayıları", *Dede Korkut Kitabı (İncelemeler, Derlemeler, Aktarmalar) 1. Cilt: (İncelemeler-Derlemeler)* içinde, Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları, s. 49-50.

Fakat bu yorum hiç mi hiç açıklayıcı olmadığı gibi, yorumcunun kendi isteğini beyandan öte bir anlam taşımamaktadır. Çünkü sayıyı, ilk elde yalnızca genel geçer bir ifadeyle topluluk yaşamına bağlayarak Dede Korkut anlatılarındaki topluluk yaşamının kendi özelliklerini, örneğin yarı-göçer yapısından kaynaklanan ögeleri, göçebeliğe ilişkin kültürel kodları yok saymaktadır; arkasından da bu anlatılardaki kırk sayısını bu kez özelleştirebilmek, ona özel bir anlam katabilmek için salt savaşçılıkla ilişkilendirmekte, bu anlatıların Türklerin İslâmla temasa geçtiği dönemin ürünleri olduğunu ve bu temas biçiminden kaynaklanan dinsel özellikleri göz ardı etmektedir. Oysa kolayca kestirilebileceği gibi, hangi yolla İslâmla tanışmış olursa olsunlar, Türk kavimleri, İslâm içinde çeşitli biçimlerde yaşayan kırk kültünden haberdar olmalıdırlar.

Bu kırk sayısı, kırklık otorite, üçüncü anlatıda da karşımıza çıkar; üstelik oldukça etkileyici ve manidar bir biçimde; Kam Püre'nin oğlu Bamsı Beyrek Destanı'nda. Elbette Bamsı Beyrek'in de kırk yoldaşı vardır. Bamsı Beyrek evlenirken,

> ...adaklısından gelin hediyesi olarak bir kırmızı kaftan geldi. Beyrek giydi. Arkadaşlarına bu iş hoş gelmedi, müteessir oldular. Beyrek der: Niye müteessir oldunuz dedi. Dediler: Nasıl müteessir olmayalım, sen kızıl kaftan giyiyorsun, biz ak kaftan giyiyoruz dediler. Beyrek der: Bu kadar şeyden ötürü neye müteessir oluyorsunuz, bugün ben giydim, yarın naibim giysin, kırk güne kadar sıra ile giyiniz, ondan sonra bir dervişe verelim dedi.

Belli ki kırmızı kaftanın[21] temsil ettiği şey her ne ise ve her ne olursa olsun, Bamsı Beyrek ile kırk yoldaşının arasını açmaya adaydır, çünkü aralarında bir fark yaratmaktadır. Fark, kırkın

---

[21] Dede Korkut anlatılarındaki renkler üzerine bir çözümleme denemesi için bkz. Seyfi Karabaş, *Dede Korkut'ta Renkler*, İstanbul: YKY, 1996, s. 70.

karşılık geldiği şey her ne ise, onun için tehlikelidir! Öylesine tehlikelidir ki o kaftan adaklısından da gelse fark yaratmamak için paylaşılmak zorunda kalınır!

Beşinci anlatı, Deli Dumrul hikâyesinde de yine kırk yiğit teması karşımıza çıkar. "Deli Dumrul kırk yiğit ile yiyip içip otururken ansızın Azrail çıka geldi." Anlaşılan o ki Dumrul'un yaptığı eylem, bir köprü yaptırıp gelenden geçenden ve geçmeyenden haraç alması, kötü bir eylem olarak görünse de bunu yaparken de yalnız değildir. Eylem halinde kendini kanıtlama kişisel, tikel bir biçimde karşımıza çıkmaz. Bu da çevresindeki kırk kişiyle yapılan bir şeydir ancak. Yani eylemin topluluk düzeyinde meşru ya da gayri meşru, iyi ya da kötü, çirkin ya da güzel olup olmaması, onun birlikte yapıldığı ya da yapılması gerektiğini ortadan kaldırmamaktadır. Örneğin demin andığım dördüncü anlatıda, devamla altıncı anlatıda kendini eylem halinde kanıtlayacak olan kahraman eyleme hep beraberindeki kırk kişiyle gider. Öyle ki altıncı anlatıda oğlunu evlendirmeye çıkan Kanglı Koca ona bir kâfir kızını layık bulur ama kızın ve ailesinin şartları kahramanlığı gerektirmektedir. Bunun üstüne Kan Turalı kızın babasının beslediği üç canavarı yenip kızı almak üzere kâfir iline gider ama kırk yiğidiyle gider. Aynı şekilde, her ne kadar üç canavarın karşısına tek başına çıksa da başarması kırk yiğidin kopuz eşliğinde Kan Turalı'yı överek desteklemesi sayesinde olabilmiştir! Öyle ki her bir canavar yenildikte kırk yoldaş kan Turalı'yı yeniden cesretlendirme gereği duymaktadır. Hatta, Kan Turalı son canavarın karşısında ilk elde mağlup duruma düşmüşken kırk yiğidin övgüleriyle tekrar aklını başına toplar ve onu da yener. Şimdi yeniden sorabiliriz: Kırk sayısının özelliği nedir ve neye ya da soy dışında nasıl bir bağlılık ilişkisine işaret etmektedir?

Fakat soruyu yanıtlamadan önce, Dede Korkut anlatılarını yorumlama, çözümleme ile değerlendirme ve yeniden anlam-

landırma bakımından yöntemsel bir-iki küçük uyarıda bulunmak gerekmektedir. Şimdiye değin gerçekleştirilen Dede Korkut yorumlarının hemen birçoğu yöntemsel bir müdahaleye zemin hazırlar niteliktedir. Buna göre, öncelikli olarak karşımıza çıkan sorun *Dede Korkut Kitabı*'nın nasıl sınıflandırılacağı sorunudur. Bu bir masallar kitabı mıdır? Yok, masaldan farklı olarak mitolojik bir düşünüş biçiminin yazıya geçmiş hali, bir efsaneler derlemesi olarak mı görülmelidir? Yoksa tersine, sözlü şiir geleneğinin bir örneği midir? Sınıflama sorunu ilk elde önemsiz bir sorun gibi gözükse de, gerek burada benim dikkat çekmek istediğim kırk sayısının anlamı ve yeniden yorumlanması ve gerekse bu anlatıların bütün özelliklerinin yeniden anlamlandırılması bakımından yaşamsal önem taşır. Çünkü, örneğin benim de burada kullandığım nüshanın düzenleyicisi Muharrem Ergin'e göre, "Dede Korkut bir milli destandır."[22] Bu saptamayı yapan Ergin, hemen arkasından milli destanların niteliklerini sıralamaktadır. Anlaşılacağı üzere, milli destana atfettiği özellikler aynı zamanda Dede Korkut anlatılarının nasıl yorumlanması gerektiği üzerine yol işaretlerini de içermektedir. Örneğin, Ergin'e göre, milli destanın,

> ikinci vasfı muhtevasının millet hayatı olmasıdır. (...) Dede Korkut da bu şekilde Türklüğün milli hayatını aksettirmekte, Türk kültürünün zenginliklerini, renkli Türk folklorunun sayısız değerlerini, Türk milletinin yüksek insani vasıflarını, duygularını, faziletlerini ve meziyetlerini dile getirmektedir.[23]

Dede Korkut anlatılarını böyle anlamlandırmaya başladınız mı ister istemez kırk sayısı için de Türklüğe has bir anlamlandırma yapmak zorunda kalır ve Çin sarayını basan Kür-Şad ve arkadaşlarının sayısının da kırk olduğunu açıklama olarak sunmak zorunda kalırsınız. Bu arada zaten, "destan"dan ne

---

[22] Prof. Dr. M. Ergin, *1999*, s. 5 ve devamı.

[23] A.g.e., aynı yerde.

anlaşıldığı, "efsane"den nerede, nasıl ayrıldığı gibi noktalar elbette göz ardı edildiği gibi, "millet"ten, "millilikten" ne anlaşıldığı göz ardı edilip sihirli "Türk" sözcüğüyle üstü örtülüvermektedir. Fakat bu örtme çabası ister istemez bir yerde başarısız kalmaktadır. Çünkü salt Türklükle ilişkilendirilen bu anlatılardan, örneğin Bamsı Beyrek hikâyesinde "kökü Tevrat'tan gelen Yakup-Yusuf kıssasının ortak bir motifi (...) yer alır." Aynı şekilde, "Aynı hikâye Odysseus destanının konu yakınlığını da taşır". Yine bir başka örnek, "Homeros'un tek gözlü devi Polyfemos ile Dede Korkut'un Tepegöz'ü" birbirini andırırlar. Yine benzer bir biçimde, "Deli Dumrul hikâyesiyle Euripides'in Alkestis tragedyasına konu olan mitosu arasında" bir benzerlik de hemen göze çarpar.[24] Kuşkusuz söz konusu benzerlikler ilgili anlatıların birbirinin aynısı olduğu anlamına gelmemektedir. Ama farklı dönemlerin, farklı coğrafyaların ve farklı toplulukların ürünü anlatıların ortak temalara sahip oldukları ve bu ortak sahipliğin de bir başka ortaklığa işaret ettiği anlamına gelmektedir ki bu da bir anlatıdaki temanın ya da bir ögenin başlı başına bir çözümleme birimiyle, örneğin Türklük kavramıyla yeterince anlaşılamayacağı sonucunu ve tema ortaklığının altındaki temel ortaklığı araştırma gereğini kendiliğinden doğurur. Yine benzer bir biçimde, bir diğer önemli bir nokta, Türklük gibi, tek başına bir çözümleme biriminin, bu anlatıların, "Eski Orta Asya Türk kültüründen aktarılanların, İslâmi terminoloji ve henüz benimsenme aşamasında bulunulan 'yeni' dinle bağlantılı inanç, kural ve değerler manzumesi ile oluşturduğu alaşımı"[25] bize göz ardı ettirmesidir.

Dede Korkut anlatılarının sınıflandırılmasında "destan", "söylence", "efsane", "mit" gibi terimlerin özensiz kullanılma-

---

[24] Bu ve benzeri örnekler ve farklılıklar için bkz. Rauf Mutluay, *100 Soruda Türk Edebiyatı*, İstanbul: Gerçek, 1981, s. 70 ve devamı.

[25] M. Bilgin Saydam, *Deli Dumrul'un Bilinci*, İstanbul: Metis, 1997, s. 17.

sı ister istemez anlamlandırma sorununu içinden çıkılmaz hale getirmektedir. M. Ergin'in "destan" terimini, örneğin Bahaeddin Ögel de kavram üzerinde çok durmaksızın kullanmakta ama bundan daha çok "mitleri" ya da "söylenceleri" anlamakta ve doğal olarak da içlerinde Dede Korkut'a yer vermemektedir. Anlaşılan o ki Ergin ile Ögel destandan farklı farklı şeyleri anlamaktadırlar.[26] Dede Korkut'a ilişkin bir başka sınıflama çabası, bu kitabın "yüzde yüz Türk" olduğu iddiasını en başa koyan M. Necati Sepetçioğlu'ndan gelir. Sepetçioğlu da Türklük konusunda Ergin gibi düşünmekte ama bunun bir destan örneği değil, Türk Tiyatrosu'nun tarihine ilişkin olduğunu, daha özetle birer epik oyun örnekleri olduğunu iddia etmektedir. Bunun için bu anlatıların üslubuna ve biçim özelliklerine dikkat çeken Sepetçioğlu, "destan" teriminden de yararlanmakta ve Ergin'in göz ardı ettiği bir destani özelliğin altını çizmektedir: "Destanların, bir ozan tarafından, bir musiki aleti çalınarak söylendiği ve bunun bir temaşa şekli olduğu da unutulmamalıdır."[27] Fakat Sepetçioğlu'nun unuttuğu şey destan teriminin birden fazla anlamı olduğudur ve söz konusu vurgu ikinci anlamı üzerinedir. Yani destan "Türk halk edebiyatının bir şiir türü olarak, [uzun konuşmalar içeren] trajik ya da komik olayları anlatır."[28]

---

[26] Bkz. Prof. Dr. Bahaeddin Ögel, *Türk Mitolojisi, (Kaynakları ve Açıklamaları ile Destanlar)*, 1. cilt, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1993. Ögel, bu kitabının önsözünde, Alman ansiklopedisi *Brockhaus*'a dayanarak destan ile efsane ya da mit arasında kesin bir ayrım yapmaktadır. Buna göre, "Tarihte adı geçmeyen, artık unutulmuş büyük kahramanlara ait efsaneler, mitolojinin kadrosuna girer". Tarihde yaşadıklarını bildiğimiz kişilere ait efsaneler ise destan, yani *legende*'dır. Bu açık tarife göre, "Oğuz destanı bir destan (*Legende*) değil; bir mitolojidir (*Mythus*)". A.g.e., s. V.

[27] M. Necati Sepetçioğlu, *Dede Korkut*, İstanbul: Toker, 1986, s. 14.

[28] Bkz. I. Sami Akalın, *Edebiyat Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Varlık, 1984, "Destan" maddesi, s. 68.

Gerçekte sınıflamaya ilişkin bu sorunun kökeninde "destan", "efsane" gibi terimlerin çift karakterli doğasının ya farkında olunmaması ya da göz ardı edilmesi yatmaktadır. Bu terimler hem edebiyatın, hem toplumsal kuramın kullandığı terimlerdir. Dolayısıyla edebi bir çözümleme birimi olarak "destan ya da efsane" ile toplumsal kuramın kullandığı bir birim olarak "destan ya da efsane" birbiriyle ilişkili olsa da bir ve aynı şey değildir. Bu anlamda, yukarda örneğini sergilediğim, Ergin'in tutumu edebi bir birim olarak "destan"ın toplumsal kuram alanında olduğu gibi kullanılmasından kaynaklanan bütün sağlıksızlıkları içinde taşımaktadır.[29] Sepetçioğlu'nun yaklaşımı da Ergin'in tutumundan farklı değildir. Ancak, Sepetçioğlu'nun Ergin'e göre kendisini edebiyat alanıyla sınırlama eğilimi daha belirgin olarak öne çıkmakta, bu da kimi ihmalleri görmezden gelmeyi sağlayabilmektedir. Ögel ise, üstünde doğrudan durmamış olsa da anlayabildiğim kadarıyla daha çok toplumsal kuramın ve özellikle tarih biliminin sınırları içinde destan terimini kullanmaya çalışmakta ama kendi ideolojik bakışına tutsak düşerek, "mit" kavramının üstüne yeterince gitmeyi tercih etmemektedir.

Elbette burada sınıflama sorunundan hareketle yöntemsel bir-iki küçük not düşerken, benim temel amacım edebi değil. Öncelikli hedefim, bu "sihirli" kırk sayısının ne gibi bir ilişkiler ve bağlılık ağına ışık tuttuğunu anlamak ve bunun için de önümdeki bazı yöntemsel engelleri temizlemek. Burada öncelikle, Türklere dair tüm referansları saklı kalmak kaydıyla, bu anlatıların yüzde yüz, saf kan Türk olmak gibi bir niteliğinin

---

[29] Krş. Ergin'in destanların niteliğine ilişkin saydıkları özelliklerle, Akalın'ın *Edebiyat Terimleri Sözlüğü*'nde edebi olarak tanımladığı destanın nitelikleri arasındaki benzerlikler gözden kaçırılmayacak kadar dikkat çekicidir. Ergin, edebi bir kavramla tarihsel-toplumsal çözümleme yapmaya kalkmaktadır.

olmadığını kabul edeceğim ve bunun için de O. Şaik Gökyay'ın temel saptamalarına katılacağım. Buna göre,

> Dede Korkut destanlarındaki yaşayış, isteplerle yamaçlardaki hayatın birleşmesidir. Bu destanların insanları (...) ya tam ya yarı-göçebe hayatı sürmektedirler. Destanlarda yerleşik bir kavim halkının hâkimi durumunda bulunan veya eskiden beri yerleşik bir hayat süren bir ülkenin sınırındaki şehir ve kalelere akınlar yapan savaşçı, tam, ya da yarı-göçebe bir toplum tasvir edilmektedir.[30]

Gökyay'ın özenle vurguladığı gibi bu anlatılar göçebelikten yerleşikliğe doğru ilerleyen toplulukların anlatısıdır ve bu yüzden hem göçebeliğe, hem yerleşikliğe ait ögeler iç içe geçer. Ama anlatıların yerleşiklikten çok, gerek topluluksal yaşamın gündelik özellikleri toylar, avlar, şölenler, içki meclisleri, güreşler, at yarışları gibi; gerek savaşçı özellikleri, yağma seferleri ya da yapılan seferlerin meşrulaştırılma biçimi gibi; gerek siyasal özellikleri, siyasal yapının en üstünde hanlar hanı Bayındır Han bulunsa da onun gerçekte hiçbir siyasal rolünün olmaması, aksine askeri bir şef konumunda olan damadı Salur Kazan'ın daha çok ön planda görülmesi gibi; gerek dinsel özellikleri, Şamanlığın bütün izlerinin neredeyse kolaylıkla farkedilmesi, su ve dağ kültleri gibi; gerek cinsel rollere ilişkin özellikleri, kadınların da erkekler kadar bahadır, savaşma yeteneğine sahip, erkeklerle aralarındaki ilişkilerin görece eşit olması, aynı meclislerde kolayca bulunabilmeleri gibi ve nihayet ahlaki olarak göçebe karakterinin, misafirperverlik, dayanışma gibi; göçebeliğin tüm unsurlarıyla tıka basa dolu olduğunu söyleyebiliriz. Bunu kabul ettiğimiz anda da bu özelliklerin salt Türk topluluklara ait özellikler olmayıp, İbn Haldun'un özenle açıkladığı gibi, bütün göçebe toplulukların hemen tümünde

---

[30] O.Ş. Gökyay, *1995*, s. 16 ve devamı.

ortak özellikler olduğunu da görebiliriz. İbn Haldun'a başvurduğumuz anda farklı toplulukların aynı temaları bünyesinde barındırıyor oluşunun arkasındaki ortaklık, göçebelik olarak karşımıza çıkıverir.[31]

O halde bu küçük müdahalenin ardından, kırk sayısının esbab-ı mucibesi'ni araştırmayı sürdürebiliriz. Bu iz sürme sırasında demekki Türklük, Şamanlık ve Müslümanlığın yanı sıra önemli bir özelliği daha çözümlememize katmalıyız: Göçebelik. Buradan hareketle, ilk elde, daha sonra dönmek üzere, mit, efsane, destan gibi kavramlar üzerinden ilerlemeyi bir kenara bırakıp, İbn Haldun'un analizleri doğrultusunda, kırk sayısını yeniden anlamlandırmaya çalışacağım. Bunun için de İbn Haldun'un en temel kavramlarından biri olan asabiyyet kavramını kullanacağım. Ama öncelikle ve özellikle anlatıların iki temel özelliği, Türklük ve Müslümanlık özellikleri bakımından kırk kavramının işaret ettiği yeri kısaca da olsa görmekte yarar var.

Kırk sayısının kutsallığını ben her ne kadar burada İslâm ya da Türklük açısından ele alıyor alsam da, muhtemelen 3, 5, 7 gibi sayılarla birlikte bu sayının kutsal sayılmasının arkasında Eski Doğu felsefeleri, Pisagorculuk gibi etkiler vardır ve tek tanrılı dinlere sızması bunlarla kurulan ilişkilerle olmuş olmalıdır.[32] Ancak İslâm düşüncesinde, "Arapça'da (...) kırk kelimesini ifade eden *arba'in* kelimesi, *çile* kelimesinin tam karşılığıdır. Çile bütün dinlerde bulunan orucun aşırı bir şeklinden başka bir şey değildir". Ayrıca bunun dışında *Kur'an*'da Tanrı'nın Musa peygambere, kırk gece ibadetten sonra, kitap vereceğini vaad ettiği bildirildiği gibi (II, 51), İsrailoğullarının, savaştan çekindikleri için, ceza olarak kırk yıl çölde kaldıkları (V,

---

[31] Bkz. bölüm sonu notlarında 7 No'lu açıklama.

[32] Abdülbaki Gölpınarlı, "Çile", *İslâm Ansiklopedisi*, 3. cilt, İstanbul: Maarif Matbaası, 1944, s. 397-399.

26), Musa'ya Tanrı'nın 30 gece vade verdiği ve bu vadenin 10 gece ile de tamamlanıp, 40 olduğu, bu müddet içinde İsrailoğulları arasında Harun'un Musa'ya vekâlet ettiği bildirilmektedir (VII, 141 ve 142). *Tevrat*'a göre de Musa Tur dağında 40 gün kırk gece kalmıştır. Hıristiyanlarda da, paskalyadan 6 hafta önce, 40 gün süren bir perhiz vardır.[33] Fakat İslâmiyet kırk sayısını olduğu gibi kendinden önceki tek tanrılı dinlerden devralmış değildir. Kendisine özgü kimi özelliklerle bu sayının kutsallığını zenginleştirmiştir. Örneğin, Muhammed'e kırk yaşında peygamberliğin verilmesi, Mehdi'nin kırk yaşında ortaya çıkacağı ve dünyada kırk gün kalacağı gibi inançlar da Müslümanlığın sayının kutsallığına katkılarıdır.[34]

Arapça'da "arbain", Farsça'da "çihil", Türkçe'de "kırk" bizi ilk elde, Farsça'dan bozularak Türkçe'ye geçen ve kırk denildiğinde ilk akla gelen şeye götürmektedir: Çile'ye. "Çile çekmek, çile çıkarmak, çilekeş, çilehane, çile çekmek, çile kırgını" vb. terimlerin[35] ortak yanı ise saflaşmak, arındırmak, arınmak, nefsin temizlenmesi, zikir ve fikir dışındaki şeylerin terkedilmesi; kısacası bir yeniden doğumdur çile. Çileye girmeden önceki insan ile çile çıkaran insan bir ve aynı değildir. Dolayısıyla bu aynı olmayışı işaret etmek üzere de çeşitli tarikatlar bunu çeşitli ritüellere, giysilere bağlamış ve farkı farkettirmeye uğraşmışlardır. Ama unutulmaması gereken nokta, kırk günlük çile sürecinin bir saflaşma ve yeniden doğuma yönelik olduğudur ki bu da yalnızca Müslümanlıkta karşımıza çıkan bir olgu değildir.

---

[33] A.g.e. Ayrıca bkz. Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Ankara: Vadi, 1998.

[34] Orhan Hançerlioğlu, *İslâm İnançları Sözlüğü*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2000, s. 249.

[35] Bu ve benzeri terimler için ayrıca bkz. Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara: Rehber, 1997, s. 202 ve devamı.

> Örneğin, Avustralya ilkellerinde gençler, dinsel yaşama girebilmek için ormanlara çekilirler, oruç tutarlar ve hiç kimseyle konuşmazlar, uykularını giderek kısaltırlar. Bütün bu çilelerin amacı, "doğal kişiliği öldürerek insansal kişilikle yeniden doğmaktır".[36]

Bu genel çerçeveyi biraz daha daraltarak ya da kırk sayısını kutsal bir sayı ve çileyi ifade etmesinin yanı sıra somutlaştığı kimi ögeler bakımından ele alırsak, ilk karşımıza çıkacak şey, "kırklar" olacak ve bu kırk kişilik kadro bizi öncelikle ve özellikle örf dışı İslâmın içine gönderecektir. Haklarındaki bilgilerin daha çok söylencelere dayandığı bu kişiler

> tanrısal sırları bildikleri için kendilerine gayb erenleri [Halk içinde bulunmalarına karşın, tanrısal gizeme ulaştıkları için kendilerini halktan gizleyebilen arifler] [de denir ve] ululukermişlik derecelerine göre sıralanırlar: (...) En üst derecede gavs [tarikat yolunda hakikat ve marifete ermiş arifler] ya da kutup [Tanrı'nın yeryüzündeki vekili olduğuna, Tanrı adına tasarrufta bulunduğuna inanılan ve âlemin ruhu olarak algılanan en büyük veli] yer alır, bunu iki imam, dört evtad [Tanrı'nın bunlar aracılığıyla dünyayı kontrol ettiğine inanılan dört büyük veli] ve kırklar izler.[37]

Kırklara ilişkin söylencelerin en zengin haliyle yer aldığı inanç sistemi bilindiği gibi Anadolu Aleviliğidir.[38] Kırklar söylencesi, Aleviliğin neredeyse bütün öğretisel yapısını görebileceğimiz öğelerle doludur. Alevi öğretisi içinde Muhammed'in ve Ali'nin yeri, insana bakış açısı, muhabbetten ne anlamak gerektiği, "bir"lik anlayışı, "kollektivizm",[39] kadın-erkek ilişki-

---

[36] O. Hançerlioğlu, *2000*, s. 61 ve devamı.

[37] Esat Korkmaz, *Alevilik-Bektaşilik Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Ant, 1993, s. 210 ve devamı. Bu bölümde köşeli parantez içindeki yan açıklamalar da aynı sözlüktendir.

[38] Bkz. bölüm sonu notlarında 8 No'lu açıklama.

[39] Bu terimi özellikle çekinceli olarak kullanıyorum, çünkü kollektivizmden söz edebilmek için, en azından Alevilik bağlamında bunun karşı-

leri... örnekler çoğaltılabilir. Bu nedenle de Alevilerin neredeyse kutsal saydığı *İmam Cafer-i Sadık Buyruğu*'nun hemen başında bu söylenceye yer verilir: Kırkların Cemi.[40] Yalnızca bu metinde değil, bu metnin farklı çeşitlerinde de Kırklar Cemi aynı ağırlıkta yer alır.[41] Ben burada uzun uzun bu söylenceyi anlatmayacağım. Yalnızca çok hızlı bir biçimde, farklı çeşitlerini harmanlayarak bir özet vermekle yetineceğim.

Buna göre, Muhammed, Cebrail rehberliğinde "göğe" çıkarılmıştır. Fakat bir yerden sonra, Muhammed Tanrı'nın huzuruna yalnız gitmek zorundadır ve yolda önünü bir aslan keser. Muhammed korkar. Tanrı seslenir; "Korkma, sadece senden bir nişan istiyor". Muhammed çıkarır, peygamberlik nişanı yüzüğünü aslanın ağzına atar ve böylece aslan sakinleşip, ona yol verir. Tanrı ile Muhammed aralarında bir perde olmak üzere görüşürler. Konuşmadan sonra Muhammed, perdenin açılıp açılamayacağını sorar. Perde açılır ve Muhammed, Ali'yi

---

tından da söz edebilmek gerekir. Bu anlamda Alevilik için bir kollektivizmden söz etmek aslında çok anlamlı değildir. Çünkü bu inanç sistemi yalnız Tanrı-İnsan ilişkisinde değil, insan-insan ilişkisinde de "ben" demeyi lanetleyen bir sistemdir.

[40] *Tam ve Hakiki İmam Cafer-i Sadık Buyruğu*, yayıma hazırlayan belirsiz, "Ehl-i Beyt Aşığı Bir Heyet Tarafından Hazırlanmıştır" ibaresine yer verilmekle yetinilmiştir, İstanbul: Mizah, 1989. Bu kitapta çeşitli yerlerde geçen "Buyruk" ibaresi yalnızca bu metni işaret etmektedir.

[41] Örneğin bkz. *Buyruk, İmam Cafer Buyruğu, Dinin Hakiki Yolu*, [Dış kapak], *Kerbela Faciasından Evvel Şamda Halifeliğini İlan Eden Muaviye'den Kayser Rumun Kuran'ı Keriymden Sorduğu Muaviyenin Cevap Veremediği 100 Sual ve Ayetleri ile Cevapları* [yazıma dokunulmamıştır] [iç kapak], yayıma hazırlayan belirsiz, "Bir Heyet Tarafından Hazırlanmıştır" ibaresine yer verilmiş, tarihi belirsiz, Ankara: Ayyıldız, s. 355 ve devamı ya da bir diğer örnek için bkz. *Şeyh Safi Buyruğu*, yayıma hazırlayan belirsiz, çev. Mustafa Erbay, Ankara: Ayyıldız, 1994. Ayrıca doğrudan Kırklara ilişkin bir Alevi yayını için bkz. Mehmet Şimşek, *Kırklar ve Kırkbudak*, İstanbul: Maarif Kitaphanesi, 1992.

görür. Miraç dönüşü Muhammed yolda Kırklar'a uğrayacak ve Ali yüzüğünü çıkarıp avucuna koyacaktır: Aslan da Ali'dir, Tanrı da! Dönüş yolunda Hz. Peygamber Kırklar'ın kapısını çalar ve Kırklar kim olduğunu sorarlar. O, Peygamber olduğunu söyleyince, "Peygamberliğini var ümmetine eyle" deyip, içeri almazlar. Bu bir kaç kez yinelenir. Fakat sonunda Tanrı Cebrail aracılığıyla yardımına koşar ve peygamber değil, "hadimül fıkara" [fakirlere hizmet eden] olduğunu söylemesini ister. Böylece Peygamber'e "yer gösterdiler. Seyyid geçip Ali'nin yanına oturdu. (...) Andan sonra baktı; yirmiikisi müzekker, onyedisi müennestir" [Erkek ve kadın], [Burada toplam sayının otuz dokuz olduğu gözlerden kaçmamıştır. Biri, Selman Farisi dışardadır]. Peygamber, kırklara "sizin küçüğünüz kim, ulunuz kim" diye sorunca onlar, "Bizim ulumuz da uludur, küçüğümüz de uludur" diye yanıt verirler, bir kişinin eksik olduğu söylenince onu da burda bil derler. Peygamber bunun üstüne kanıt ister.

> Ol demde, Şahı Merdan Ali mübarek kolunu uzattı; ve birisi "destur" deyü ona neşter ve bıçak urdu. Kan revan oldu, cümlesinin bileğinden aktı. Bir damla kan dahi pencereden gelip meydana döküldü. Meğerki taşra parsına çıkan Selman Farisi kolundan idi. Murtaza Ali'nin kolunu bağladılar, cümlesinin kanı durdu.

Ardından kadın, erkek hiçbir ayrım gözetilmeksizin, kırkı da Muhammed'in sunduğu şerbetten içecek, "mesti elest"[42] olacaklardır. Devamında ise, yine kırkı da "üryan ve büryan"[43] sema'a gireceklerdir.

---

[42] Doğrusu "mest-i elest" biçimindedir ve "ezel meclisinde hitab-ı ilahi ile sarhoş olan" anlamına gelmektedir. F. Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Lügat*, Ankara: Aydın Kt., 1995.

[43] "Üryan", doğrusu "uryan" olarak "çıplak" anlamına gelirken, "Büryan" biçiminde bir sözcük bulunamamıştır. Anlamı pekiştirmek için bir

Şimdi bu noktada Dede Korkut ile örf dışı Müslümanlık arasında, kırk sayısı üzerinden kurulan ilişkinin yapay ya da zorlama olduğunu iddia edebiliriz. Ama burada bunun tartışmasına gerek duymayacağım. Türklerin İslâmlığı kabul ve geçiş süreçlerini, örf dışı Müslümanlık ile bu anlatıların içinde yoğun olarak barındırdığı şamanik yapıları ve Dede Korkut'un adı ve üstlendiği roller ile benzer biçimde Alevi "dede"lerinin rolleri ve işlevleriyle karşılaştırılmasını önermek ve anımsatmakla yetineceğim. Dede Korkut'un adındaki "dede" nitelemesi bile örf dışı İslâmlığı çağrıştırmaktadır.

> Bu sözcüğün isimden önce kullanılışı bakımından en bilinen örnek, Oğuzların menkıbevi ozanı Dede Korkut adındaki kullanılışıdır. Oğuz bilicisi olarak nitelendirilen bu efsanevi şahsiyet, kâhinlik, keramet gösterme ve ozanlık gibi özelliklere sahipti. Dede Korkut'un yine "dede" ünvanlı, Ürgeç Dede adında bir oğlu olduğu da rivayet edilmektedir.[44]

Amacım burada Dede Korkut'un kendisinden çok sonra biçimlenerek çerçevesi belli olacak Anadolu Aleviliğine ait olduğunu kanıtlamak değil zaten. Köklerinin benzerliklerini işaret etmek ve bu benzerliklerden yola çıkarak Dede Korkut'u farklı bir okumaya tabi tutup tutamayacağımızı görmek. Hepsi bu ve görülmektedir ki kırk sayısına İslâmi açıdan yaklaşıldığında karşımıza çıkan belirli bir kültürdür.

İslâmi referanslar dışında, kırk sayısına ilişkin bir başka saptamayı Abdülkadir İnan yapmaktadır ve İnan'ın saptamaları bu sayının toplumsal anlamda belirli bir kurumsallaşmaya denk düştüğüne işaret etmektedir. İnan'a göre, bu kırk kişilik ekiplerin "büyük çoğunluğu Oğuzların kendilerinden olup,

---

ikileme de yapılıyor olabilir ya da "açık, çıplak, yalın" anlamında "bürehne" sözcüğünün bozulmuş hali olabilir. F. Devellioğlu, *1995.*

[44] Ali Yaman, "Kızılbaş Alevi Dedeleri: Geçmiş Gelecek", *http://www.sahkulu.org./moslem.htm 27.2.2001.*

çoğu beyzadelerden olduğu anlaşılmaktadır." Fakat kırk kişilik ekip salt Oğuz kökenli olmak durumunda değildir. Aksine, Oğuz dışından derlendiğine de rastlanmaktadır. Bunun örneklerinden birini Kırgızların Manas destanı vermektedir. "Kâfir ile Müslüman illerinden/ seçip aldığım kahramanlar/ İlim ile yurdundan/ derlediğim topladığım erenler." Yine İnan'a göre bazı destanlarda "bu kırkların kölelerden seçildiğine rastlıyoruz. Türk hanlarının kendi mensup olduğu boyun baskısından kurtulmak için savaşlarda tutsak aldığı yiğitlerden muhafız ve aynı zamanda savaşçı bir müfreze kurduğunu tarihler zikreder. Kazak Hanlarından II. Abılay (1711-1781) Kazak boyları beylerinin baskılarından kurtulmak için muhafızlarını türlü boylardan ve bilhassa Altaylılardan devşirmişti. Hindistan hükümdarlarından Delhi Sultanı İltutmuş (1210-1236)'un da "kırklar" denilen azatlı emirleri vardı. Meşhur emirlerden Balaban bu "kırk"lardan biri idi." İnan anlaşıldığı kadarıyla "kırklar"ı kurumsal olarak kavramak eğilimindedir.[45] Hemen ardından İnan, bu kurumsallaşmanın Türklere özgü olmadığını da belirtmektedir:

> Karşılaştırmalı etnoloji araştırmalarına göre, bu kırklar kurumunun yüksek barbarlık kültürüne ulaşan, küçük ve büyük derebeylikleri ellerinde tutan alplerin çevresinde teşekkül edip geliştiği anlaşılmaktadır.

Görüldüğü gibi İnan kırklar kurumunu belirli bir topluluğa özgülememekte, aksine belirli bir aşamada bulunan bütün toplulukları yayma eğilimi göstermektedir.

> Moğollar devrinde gördüğümüz "nöker" kurumu, Özbekler devrinde bildiğimiz "çehre" yahut "iç oğlanlar" kurumu eski devrin "kırklar" geleneğinin bir hatırası olarak sürüp geldiğini gösterse gerektir. Rus knyazlerinin yanlarında bulundurdukla-

---

[45] Abdülkadir İnan, *Eski Türk Dini Tarihi*, Ankara: Kültür Bakanlığı, 1976, s.143 ve devamı.

> rı seçme muhafızlarına "drujina", yani "dostlar" demeleri de dikkate değer.[46]

Özellikle İnan'ın kırklara ilişkin kavrayışı ve vurguları hiç zorlanmaksızın bizi İbn Haldun'un asabiyyet bağına ilişkin çözümlemelerine götürmektedir. "Düşmanların saldırısından korunmak ve saldıranları kovmak (ve servet kazanmak) ve istilalalar kişilerin bir araya toplanmasıyla olur ve buna Asabiyyet adı verilir" diyerek asabiyyeti tanımlayan İbn Haldun, "Asabiyyet bir nesilden gelenlerin bir araya toplanarak bir kuvvet, kudret ve üstünlük sahibi olmaları ve bir ideal etrafında toplanmalarıdır"[47] saptamasıyla da bu bağın getirilerini ve yöneldiği amacı da işaret etmektedir: Güç ya da kuvvet, kudret yani iktidar!

Asabiyyet bağı iki biçimde ortaya çıkar: Nesep yani soy yoluyla ya da sebep yoluyla. Yani nesep ya da sebep asabiyyeti diyebileceğimiz iki tür asabiyyet biçimi vardır ama ikisinin de özü aynıdır; yalnızca doğuş şekli farklıdır.

> Asabiyyet'in ilk çeşidi kandaşlık bağlarından doğar ve bir çeşit öncelik taşır. Bu bağ *silat al-rahim* (kan bağı) adını alır. (...) Hilf ve wala (vela) [sığınma ve azatlık ilişkisi] uygulaması da asabiyyetin diğer çeşitlerini meydana getirir.[48]

Asabiyyette her ne kadar soy bağı öncelikli görülse bile İbn Haldun bu önceliği abartmaz. Etkisinin sınırlılığının farkındadır.

> Nesil ve nesebin faydası kardeşlik bağını ve akrabalık hak ve hukukunu muhafazaya hizmet edecek derecede olanıdır ve

---

[46] Abdülkadir İnan, "Türk Destan ve Masallarında 'Kırklar' Motifi", *Türk Dili*, sayı 77, C. VII, 1958, s. 222-224.

[47] İbn Haldun, *1990*, s. 352 ve 373.

[48] Ümit Hassan, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, Ankara: A.Ü. SBF, 1977, s. 198 ve devamı.

> bundan fazlası lüzumsuzdur. Çünkü nesep vehmi bir bağ olup, onun hakikati yoktur.[49]

Ümit Hassan'a göre de,

> Asabiyyetin çeşitleri olan doğrudan kandaşlık ile sonradan kandaşlık (kandaşlık varmış gibi hareket etmek) arasında uygulamada [yani yaratıcılık ve harekete geçiricilik nitelikleri bakımından] bir fark yoktur.[50]

Asabiyyet mülke doğru ilerleyişinde önce toplumsal bir rol üstlenerek "belirli bir topluluk içinde birlik ve aksiyon yaratmakta; ikinci olarak, diğer çatışan asabiyyetleri –bu kez güç kullanarak– bütün ve kuvvetli bir topluluk haline dönüştürmektedir."[51]

İnan'ın vurguları, özellikle asabiyyetin devlete, mülke doğru ilerleyişinde geçirdiği değişime denk düşmektedir. Başlangıçta kendi soy ve akrabalarına dayanan hanlar, devamında dayandıkları asabiyyetin yerine başka güçlere yaslanmak zorunda kalmaktadırlar. Çünkü asabiyyet bağı giderek yozlaşmakta ve aksiyoner niteliğini yitirmektedir. Burada sanki bir sorun var gibidir. İnan, "kırklar kurumu"nu nesep asabiyyetinin yozlaşmasının ardından gelen kurumsallaşmaya atfetmektedir. Yani adeta asabiyyet sonrası durumu belirtmek için kullandığı söylenebilir. Dolayısıyla kırklar ile asabiyyet arasında kurulacak bir bağ, en azından İnan'ın saptamaları açısından olanaksız gibi görünebilecektir. Fakat böyle bir yaklaşım, öbür taraftan, kırkların adeta kendi içlerinde yeni bir asabiyyet bağı geliştirdiğini ihmal etmek olacaktır. Özellikle Ahmet Arslan'ın asabiyyete ilişkin vurguları göz önünde tutulduğunda gerçekte bir çelişki ya da sorun olmadığı anlaşılır.

---

[49] İbn Haldun, *1990*, s. 325.
[50] Ümit Hassan, *1977*, s. 201.
[51] A.g.e., s. 206.

> İbn Haldun aynı şiddet ve kuvvette, aynı canlılık ve işlevde olmadıklarını söylemekle birlikte, bedevi cemaat örgütlenmesinden başka toplumsal örgütlenmelerde de asabiyenin varlığını kabul etmektedir. [Dolayısıyla] asabiye her toplumsal birimde onun üyelerinin birbirlerine karşı duydukları bir dayanışma duygusu, bilinci olarak, kelimelerin kendilerinin de gösterdiği üzere, *bir "zihin" durumu* olarak karşımıza çıkmaktadır[52] (Vurgular bana ait).

Ayrıca yine İnan'da görüldüğü gibi bu "kurum" evrensel nitelikler göstermektedir. Tıpkı asabiyyet gibi. Moğollarda, Ruslarda ve Türklerde görülmüş olması rastlantı değildir. Çünkü nihayetinde yükseldiği temel kandaşlık temelidir.

> Kandaşlık özellikleri denince yalnızca somut olarak izi bilinen akrabalık ilişkilerinin doğurduğu tavır değil, akrabalık ilişkileri var imişçesine işleyen bir karşılıklı dayanışma duygusu ve aksiyonu anlaşılmalıdır.[53]

Morgan'a dayanarak, Ü. Hassan kandaş toplumda kandaşlık bağının, özellikle sosyal örgütlenme bakımından içeriğini "karşılıklı yardımlaşma, savunma ve haksızlıkları giderme yükümlülüğü" olarak saptamakta ve özellikle bunun eylemci niteliğinin altını ısrarla çizmektedir.[54]

> Asabiyyet'te kandaş toplum özelliklerinin birlik duygusu bulunmakla beraber, bu "duygu" soyut bir duygu ve sadece duygu planında kalan bir olay değildir. Duygu, kendisini hareket (eylem) ile yaşatmakta, hareket ile "beslenmekte" ve varlığını sürdürmektedir. Asabiyyet, davranış biçimidir. Bu davranış biçimi kollektif olmaktadır.[55]

Asabiyyetin sosyal anlamı "kudret, yardım, iyilikseverlik doğrultusunda kollektif aksiyon" siyasal anlamı ise "iktidar

---

[52] Ahmet Arslan, *İbn Haldun*, Ankara: Vadi, 1997, s. 129 ve devamı.

[53] Ü. Hassan, *1977*, s. 185 ve devamı.

[54] A.g.e., s. 180.

[55] A.g.e., s. 197.

elde etmek, mülk kurmaya yönelmek"tir.[56] Asabiyyetin yöneldiği amaç iktidar ve mülk ise, bu saptama en azından, bu bağ ile harekete geçen, savunma ve saldırı eğilimleri yüksek olan topluluklara dışardan, kendi bünyelerinde olmayan özellikler atfetmemizin önünü kesecektir.[57]

Yukarda hızla özetlemeye çalıştığım üzere, Kırklara ilişkin olarak Dede Korkut'ta karşımıza çıkan ögeler, göçebe yapılarından kaynaklanan özellikler olarak kolaylıkla asabiyyetle ilişkilendirilebilmektedir. Ancak bu ilişkilendirmeye Türklerin İslâmiyetle temasa geçişiyle birlikte, kırklara ilişkin olarak karşımıza çıkan söylencesel, kültürel ögeleri de katmalıyız.

İşte burada da karşımıza asabiyyet kavramının özel bir kullanımı, Ahmet Arslan'da ifade edildiği biçimiyle bir "zihin durumu" olarak kavranışı çıkmaktadır. Fakat "zihinsel bir durum olarak asabiyyet" kavrayışının önünde, İbn Haldun bakımından bir engel vardır. Bu da asabiyyetin üzerinde yükseldiği sosyo-ekonomik temeldir. Ü. Hassan'ın saptamasıyla "Asabiyyetin kendisinin kazanılması belirli üretim tarzına bağlı olarak doğmuştur ve yine ekonomik gelişim ve değişim içerisinde kaybedilir."[58] Buna göre, İbn Haldun'un saptamalarıyla da çok açıkça görüldüğü gibi, asabiyyet özellikle mülk

---

[56] A.g.e., 203.

[57] Örneğin bu toplulukların barışçıl yapılarından söz etmek iyice anlamsız ve ideolojik bir tutumun ifadesi olur ki bunun örneğini S.Karabaş vermektedir: Karabaş'a göre, "Dede Korkut anlatılarında alplığın koşulu savaşabilmek için gerekli nesnel gücü olmak değil, toplumsal bir haklı neden uğruna savaşıyor olmak. Başka bir deyimle, barış uğruna savaşmak , daha güzel bir barışı savaştan üretmek." S. Karabaş, *1999*, s. 214. Oysa asabiyyettir savaşma gücünün tek nedeni. Zaten İbn Haldun da asabiyyet bağıyla harekete geçen bu toplulukların doğasını çok iyi betimlemektedir: "Şiddet ve kuvvet bunlar için bir yaradılış, şecaat bir karakter olmuş." İbn Haldun, *1990*, s. 315.

[58] Ümit Hassan, *1977*, s. 206.

öncesi bir duruma işaret etmektedir. Mülk örgütlenmesinin ve göçebe topluluğun yerleşik hale gelmesiyle asabiyyet çözülüp dağılmakta, yerini başka ilişki biçimlerine bırakmaktadır. A. Arslan'ın bu çözülme sürecinin sonrasında da asabiyyet bağlarını arayıp bulması ve bunu "zihin durumu" içinde kavramsallaştırması, *Mukaddime* göz önünde tutulduğunda oldukça zorlama görülmektedir ama *Mukaddime*'den bağımsız olarak düşünüldüğünde, Arslan'ın asabiyyet kavramına bu müdahalesi ya da kavramı üretim tarzından görece bağımsızlaştırarak kullanması oldukça anlamlı ve kırklara ilişkin söylenceleri anlamak bakımından işlevseldir.

Buraya kadar çizmeye çalıştığım tablonun kimi çizgilerini kalınlaştırdığımızda karşımıza çıkan görüntü şudur: Atasını kurtaran oğul, kökenini, geçmişini kurtarmaktadır. Kökeni kurtarma aynı zamanda unutuşa karşı bir direnme, bir anımsama eylemidir. (Kurtarıcı oğulların, ana ya da benzer akrabalarının bütün gizleme ve unutturma çabalarına karşın.) Ancak bu eylem ve ardından gelen kurtarma etkinliği, her ne kadar anlatılarda kurtarıcı tek başına öne çıkarılıyor gibi görünse de, tek başına yapılan bir eylem olmaktan çok uzaktır. Belirli bir ilişkiler seti içinde gerçekleşen ve sonuç alınabilen bir eylemdir. Bu eyleme rengini veren ilişkiler setinin adı öncelikle soya dayansa da, hısımlık bağını aşacak bir biçimde asabiyyet bağıdır. Kurtarma asabiyyet sayesinde fiilileşebilmektedir. Yani kollektif aksiyonerlik en temel şart olarak görülmektedir. Zaten anlatılarda da karşımıza çıktığı gibi, kurtarıcı oğulun belirli bir güce, belirli bir asabiyyete dayanmadığı durumlarda kurtarma eylemine izin verilmemekte, ancak bu şart sağlandıktan sonra Bayındır Han böyle bir kurtarma seferine "olur" vermektedir. Asabiyyet bağı belirli bir kurumsallığa, belirli bir üretim tarzına dayansa ve somut olarak, kudrete, mülke doğru ilerleyişi amaç edinse de, mülke doğru ilerleyişinde başarısını

yüzünün tümüyle geçmişe dönüklüğü sayesinde elde edebilir. Yani ne ölçüde toplumsal anlamda "uygarlığın" ilk evrelerine ait değerlere sahipse ya da İbn Haldun'un deyişiyle kim daha "bedevi" ise, o daha başarılı olacaktır!

Bunu Platon'un patriarşik modeliyle de örneklendirebiliriz. İnsanlığın "doğal durum"dan çıkışıyla birlikte karşımıza çıkan ilk "siyasal" örgütlenme olarak patriarşi "İdeal devlet"e en yakın olan modeldir.

> Platon'un yalnızca *Nomoi*'de sözünü ettiği patriarşi, insanlık tarihinin ilk yönetim biçimidir. Zenginlik tutkusunun henüz ortaya çıkmadığı, çeşitli zanaatları ve sanatları bilmeyen insanların yalın, dolayısıyla erdemli bir yaşam sürdükleri ve yazılı yasalara gereksinim duyulmadığı bir dönemin ürünü. (...)

Aslında görüldüğü gibi, patriarşi siyasal bir model olmaktan çok toplumsal bir model olmaya yakın durmaktadır. Yöneten-yönetilen ayrımının henüz belirginleşmediği

> patriarşi, babanın yönetimidir; bir başka deyişle, iktidarın aile şefinin, klan şefinin elinde olmasıdır. Patriarşide 'ne bir meclis, ne de yasalar vardır... Gelenekler ile ataların yasaları dışında başka davranış kuralları bulunmaz... Otoritesini babası ile anasından almış olan en yaşlı yönetir; çevresinde civcivler gibi toplanan diğerleri, ona itaat edip babanın yasaları altında yaşarlar.' Platon'a göre, bu yönetim biçimi, içerdiği yüksek ahlaksal düzey bakımından, ideal devlete en çok benzeyen yönetimdir.[59]

---

[59] M. Ali Ağaoğulları, *1994*, s. 204. Ağaoğulları'nın atıfta bulunduğu metin, *Nomoi*, 680-e, Türkçe çevirisi *Yasalar*'da şöyle geçmektedir: "Bunlarda yönetimin anadan ya da babadan geçmesi nedeniyle en yaşlı kişi yönetici olur, ötekiler de onu izleyerek kuşlar gibi tek bir sürü oluştururlar, atadan kalma kurallarla, hepsinin içinde en adili olan bir krallıkla yönetilirler." Ağaoğulları'nın çevirisinde vurgu, özellikle "civciv" benzetmesiyle, "koruyup kollama, esirgeme" ilişkisini öne çıkarırken, Türkçe çevirideki "kuşlar" benzetmesi, "bir rehbere uyarak eşgüdümlü hareket etme,

Diğer tüm biçimler patriarşiden türeyecek ama giderek de ideal olandan uzaklaşmış olacaktır. Yani daha soysuz, daha köksüz, daha kötü, daha başarısız! Başarılı, iyi bir devlet ideal olana, kökene mümkün olabildiğince yaklaşabilen bir devlettir! Aynı şeyi asabiyyetler için de söyleyebiliriz. Farklı asabiyyetler arasında kimin yüzü geçmişe daha dönük, köken olarak ona daha yakınsa o başarılı olacaktır.

Burada yeniden zihinsel bir durum olarak asabiyyet kavramı devreye girmektedir. Zihinsel bir durum olarak asabiyyet, asabiyyetin dayandığı üretim tarzı yıkılıp gitse de varlığını sürdürebilmektedir. Çünkü asabiyyet bağının içerdiği değerler üretim tarzıyla birlikte yıkılıp gitmemekte, aksine yeni biçimlere karşı bir direnç ve uyum süreci sergilemektedir. Nasıl ki "kurumsal" asabiyyet başarısını kollektivizm, eşitlikçilik, iyilikseverlik, konukseverlik, dayanışma, bahadırlık, cesaret gibi özellikleri içermesine borçluysa, zihinsel bir durum olarak asabiyyet de bunları içerir. Ancak, asabiyyetin sosyo-politik görünümüyle zihinsel durum olarak görünüşü arasında bir fark doğmuştur: Kurumsal asabiyyetin içerdiği değerler sosyo-politik karşılıklara sahipken, ikincinin içerdiği değerler artık sosyo-politik olarak dayandığı değerler değil, kendisini köken olarak dayandırdığı, anımsadığı, yüzünü döndüğü değerlerdir; kısacası onun geçmişidir. Bu anlamda zihinsel asabiyyet, kurumsal asabiyyetin bütün değerlerini ileriye doğru taşır ama gerçekte maddi temellerini kaybetmiş bu değerleri yeniden kurmaya yani geçmişi ele geçirmeye çalışmaktadır.

Kestirmeden söylenirse, zihinsel bir durum olarak asabiyyet, geçmişi anımsamaya, geçmişi kurtarmaya çalışmaktadır.

---

bir uyum oluşturma, birlikte eyleme" ilişkisini daha belirgin olarak vurgulamaktadır. Bkz. Platon, *Yasalar, I-XII. Kitaplar*, çev. C. Şentuna ve S. Babür, İstanbul: Kabalcı, 1994, s. 116.

Geçmişe ilişkin bu değerleri anımsamakta ve yeniden kazanmakta göstereceği başarı, yöneleceği yeni hedefleri ne ölçüde başarıp başaramayacağının da göstergesi olacaktır. Aslında sosyo-politik bir "kurum" olarak asabiyyetle, zihinsel bir durum olarak asabiyyet aynı zeminde buluşmaktadırlar: Kökene yakın olma, geçmişi üstlenme, geçmişi kurtarma, kökeni kurtarma. Biri bizahitihi kökene yakın olduğundan geçmişle bağımlıdır ve bu bağımlılığın koşulladığı ölçüde de, geçmişten kurtulur ve mülke yönelir; öteki mülkle koşullanır ama mülkün sürmesi için geçmişte kalan değerlerini, geçmişini şimdiki zamanın yıkıcılığından kurtarmak zorundadır! Bu ikisinin aynı zeminde buluşması, her ne kadar zihinsel asabiyyet kavramı *Mukaddime* açısından zorlama gibi gözükse de, İbn Haldun'dan da kolaylıkla çıkarsanabilir: Devletler, kökenden uzaklaştıkça ki zorunlu olarak uzaklaşırlar, yıkılma sürecine girer ve kaçınılmaz olarak yıkılırlar; ortalama olarak yüz yirmi yılda ya da dört babada!

Geçmişini, kökeni kurtarma aynı zamanda bir yeniden doğumdur. Burada yeniden, kurtarma eyleminin bir tür erginleme töreni olduğuyla yüz yüze geliriz ve "erginleme,[nin] topluluğa katılmanın ayinsel bir ölüm ve dirilişi de içeren" yenidoğum "olduğu uzun süredir bilinmektedir".[60] Gerçekte, kökenini tutsaklıktan kurtaran oğullar kendi kendilerinin ebeliklerini yapmaktadırlar. Ancak burada erginleme törenlerinin doğrudan çağrıştırdığı bir şeyle sınırlı kalmamak gerektiği kanısındayım. Yani, erginleme töreni hemen çağrıştırdığı gibi iki ayrı süreci birbirinden ayırır. Törenin ardından kişi, örneğin çocukluktan gençliğe, toplumun doğal üyeliğinden resmi üyeliğine geçer. Ancak bunun ötesinde erginleme bir arınmayı da

[60] Mircea Eliade, *Ebedi Dönüş Mitosu*, çev. Ü. Altuğ, Ankara: İmge, 1994, s. 84.

işaret etmektedir. Törenin nesnesi olan kişi, tören yoluyla zamanın üstüne yüklediği bütün kirden pastan arınır. İfade ne kadar yerinde olacaktır emin değilim ama tören "dünyanın kokusundan" arınmayı da beraberinde getirir. Ancak bu arınma gerçekleştikten sonra o "yeni bir dünya"ya adım atmaya hak kazanmıştır. Arınma, geleceğe dönük olası pratikleri içerebilir; yani örneğin aday çeşitli cesaret sınavlarıyla sınanabilir ama asli olarak, kesin olan bir şeyin, geçmişin, belleğin kazanımıyla sağlanmaktadır.

3

Geçmişin yeniden kazanımı ve arınma, bizi daha önce karşımıza çıkan bir ögeye göndermektedir: Kırklara. Anımsanacağı gibi, kırk ya da erbain, çile sözünün kendisi bile doğrudan arınmaya, bir saflaşmaya, zamanın yüklerinden kurtulmaya çağrı çıkarmaktadır. Dervişler bu yüzden çilehanelerde çile doldurur, bu yüzden bedensel ve ruhsal arzularını gemlemeye, nefslerini terbiye etmeye çalışırlar ve bu yüzden Yunus Emre, Taptuk Emre dergâhına üç yıl boyunca hiç eğrisi büğrüsü, budağı olmayan odunlar taşımak zorunda kalır. Ancak dikkat edilirse bu arınma, kollektif bir ortamda gerçekleşmekte ve arınmanın ardından, kişi benliğini terkederek kollektifin organik bir parçası haline gelmektedir. Burada organik bir parçası olmaktan kastım, söz konusu kollektifin temel ahlaki değerlerini sahiplenme, temsil etme, cisimleştirme hak ve yetkisiyle sorumluluğunu üstlenmektir. O artık kendisi değil, "bir"dir ve bir "kırk"tan ibarettir! Yani arınma eylemi bizi yeniden asabiyyetin içerdiği ahlaksal çerçeveye göndermektedir. Kollektif değerler, kollektif duygu, eşitlikçilik ve kollektif aksiyonerlik!

Kırklarla ilgili söylencelerle geçmişin kazanımının ilk elde ilişkisiz olduğu düşünülebilirse de, söylencenin dikkatli bir in-

celemesi kolayca bu ilişkiyi kurdurmaktadır. Anımsanacağı gibi, Aleviliğin Miraç söylencesinde, Miraç dönüşü Kırkların kapısına uğrayan Muhammed, daha kapıda bir sınava tabi tutulmuş, sınavı kaybetmiş ve "peygamberliğini" beyanla, içeri kabul edilmemiştir, ancak fukaranın hizmetlisi olduğunu, yani zamana ilişkin iddiasını kapıda bıraktığını beyanla kapılar kendisine açılmıştı. Kırklar gelenin peygamber olduğunu, kendisi fukaranın hizmetlisi olarak takdim edilse de elbette biliyor olmalıdırlar. Hele de içlerinde peygamberin daha da üstüne yerleştirilen Ali varsa, ki var. O halde niçin peygamberliğini söylediğinde alınmamıştır? Devamla, içerde de Muhammed bir sınava tabi tutulur. Önüne bir üzüm tanesi konulup kırk kişiye pay etmesi istenir. Görüldüğü gibi yine bir sınavla, bir arınmayla karşı karşıyayız, üstelik bu kez arındırılan peygamberin ta kendisidir. Nedir ondan beklenen? Peygamberliğinden arındırılarak, fukaranın hizmetlisi olarak girdiği Kırklar Meclisi'nde geçmişini yeniden kazanması! Kökene dönmesi ve kökenden dolayımlanarak peygamberliğini ifşa etmesi! Kapıyı ilk çalışındaki beyanında peygamberliği tarihsel dünyaya aittir ve kendisine tarihsel olarak ümmetinin adresi gösterilip reddedilmiştir: "Git, peygamberliğini ümmetine eyle, bize gerekmez!" Dolayısıyla iki ayrı peygamberliktir söz konusu olan. Bu ikinci peygamberliğini kazanabilmesi için, birinci peygamberliğinden arınması gerekmektedir. Bu daha kapıda geçtiği sınavla sağlanır: Peygamberlikten vazgeçer, fukara hizmetliliğine "yükselir!" Şimdi ise bundan da arınacak, tarihi tümüyle geride bırakarak, metafizik bir evrende peygamberliğini yeniden kazanacaktır. Ama bunu yapabilmesi için, aslında mucizenin gerekmediği bir evrende, bir mucize yaratmak zorunda kalacaktır. Yani yine tarihsel alanda anlamlı bir pratikten dolayımlanmak zorunda kalacak ve Cebrail'in getirdiği tabakta üzümü ezip Kırklara şerbet eyleyecektir! Ancak bunu yaptık-

tan sonra, yeniden peygamber olduğu ifşa edilir ama artık farklı bir peygamberliktir bu: Kırk'ın bir'i, bir'in kırk'ıdır!

Bu aşamada yukarda değinip geçtiğim ve sorunlu olduğunu belirttiğim bir noktaya döneceğim. Sorunu çözmek için değil; olası kavramsallaştırma biçimlerinden birini işaret etmek ve farklı kavramsallaştırmaların farklı okumaları nasıl mümkün kıldığını gösterebilmek açısından. Anımsanacağı gibi, yukarda Dede Korkut anlatılarının sınıflandırmasıyla ilgili metodolojik bir müdahalede bulunmuş ve "mit, söylence" gibi kavramsallaştırmaların nasıl ele alındığına bağlı olarak okuma biçiminin değişebileceğine değinmiştim. Şimdi burada "mit" kavramı üzerinden, bunun kendi okumama yakın bir örneğini sunacağım.

Varsayalım ki bu anlatılar, anlatıların içerdiği kimi ögeler birer mit örneğidir. Dede Korkut'un kimliğine ve ölümüne ilişkin söylenceler en başta buna uygun bir görünüm sunmaktadır. Ama hangi bakış açısından ve mitin hangi tanımıyla? Mit kavramını Eliade'nin tanımladığı gibi ele alırsak, en azından Dede Korkut'un ölümüne dair söylenceleri kolayca mit olarak kabul edebiliriz. Çünkü ortada somut bir sonuç vardır: Dede Korkut'un öldüğü gerçeği. Eliade'ye göre,

> yarım yüzyıldan daha uzun bir süredir, Batılı bilginler (...) terimin yaygın anlamıyla miti "fabl", "uydurma", "kurmaca" olarak ele almak yerine, onu, arkaik toplumlarda anlaşıldığı biçimiyle (...) "gerçek bir öyküyü belirtir" tarzda ele alm[aktadırlar].[61]

Mit, "gerçek bir öykü"dür;

> çünkü, her zaman *gerçekliklere* başvurur. Kozmogoni miti gerçektir çünkü Dünya'nın varlığı da bunu kanıtlamaktadır; ölü-

---

[61] Mircea Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, çev. S. Rifat, İstanbul: Simavi, 1993, s. 9.

mün kökeni miti de gerçektir, çünkü insanın ölümlülüğü bunu kanıtlamaktadır ve bu böyle sürüp gider.[62]

O halde "Mit nedir" sorusunun yanıtı Eliade açısından oldukça açık görünmektedir:

> Mit, kutsal bir öyküyü anlatır. (...) Mit, her zaman bir yaradılışın öyküsüdür: Bir şeyin nasıl yaratıldığı, nasıl var olmaya başladığı anlatılır. Mit ancak *gerçekten* olup bitmiş, tam anlamıyla ortaya çıkmış olan şeyden söz eder.[63]

Eliade'nin mite ilişkin yaklaşımıyla benim Dede Korkut'u okuma biçimim elbette hemen farkedileceği gibi doğrudan ve bire bir örtüşmemektedir. Ancak, mite ilişkin olarak saptadığı şey, gerçekte mitin bize "köken"i işaret ettiğini söylemekten öteye gitmemektedir. Kökene dönmek, kökenin bilgisine sahip olmak ise doğrudan güç, kudret ve ben bir adım daha atıyorum, asabiyyetin bilincine sahip olmak demektir! Burada bir garabetle mi karşı karşıyayız? Belki. Asabiyyeti aynı zamanda bir zihinsel durum olarak ele alırsak, bunu kolayca bir bilinç durumuna tercüme edebiliriz. O halde asabiyyetin bilinci, "bilincin bilincine" dönüşür! Ya da kendisi için bilince. Şimdilik bu yazıda bu spekülatif alana hiç girmeden, yeniden Eliade'ye dönersek, yazar bize kökenin bilgisine sahip olabilmek için uygulanan arkaik bir teknik ve aynı zamanda Platon'da epistemolojik bir kavram olarak karşımıza çıkan "anemnesis", anımsamayı işaret eder.

> Zamanın yaptıklarından anımsama'yla, anemnesis'le kurtulur insan. Önemli olan, zaman süresi içinde tanık olunmuş bütün olayları anımsamaktır. Demek ki, bu teknik (...) arkaik anlayışla, yani bir şeye egemen olabilmek için onun kökenini ve öyküsünü bilmenin önemli olduğu anlayışıyla bağlantılıdır. (...) Geleneğin oluşturduğu bu ortak belleğin içeriğini bilmemek ya da unutmak, "doğal" duruma (çocuğun kültürsüz durumu) doğ-

---

[62] A.g.e., s.13.
[63] A.g.e., aynı yerde.

> ru bir gerileme ya da bir "günah" veya bir felaket anlamına gelir.[64]

Bu uzunca alıntıların ardından sanıyorum benim Dede Korkut'u anlamlandırma biçimimle, Eliade'nin mit kavrayışı arasındaki koşutluklar rahatça görübilmektedir. Fakat bir farkla: Benim Dede Korkut'u anlamlandırma biçimim "mit" kavramı üzerinden geriye doğru gerçekleşmemekte yani bu anlatıların mit örneği olarak kabulüyle ortaya çıkmamakta; belirli bir okuma biçiminden hareketle, Eliade'nin mit kavramına yaklaşılmakta, Dede Korkut'un da mitsel bir okumaya açık olduğu gösterilmektedir. Elbette bu okuma, Dede Korkut'u Eliade'nin belirttiği arkaik mitsel tekniklere karşı duyarlılaştırdığı gibi, örneğin, yukarda ismini pek de rastgele anmadığım Platon'a karşı da duyarlı hale getirmektedir.

> O halde [insan ruhunun] onun, erdemle başka şeyler üzerinde önceden edindiği bilgilerin anılarını saklamış olması şaşılacak bir şey değildir. Tabiatın her yanı birbirine bağlı olduğu için, ruh da her şeyi öğrenmiş olduğundan, bir tek şeyi hatırlamakla (insanların öğrenme dedikleri budur) insan, bütün öteki şeyleri bulur. Çünkü araştırma ve öğrenme, belirsiz hatırlayıştan başka bir şey değildir.[65]

Belki bize gereken de budur: Anımsamak! Anımsama eyleminin odağındaki kavram ise, Dede Korkut'ta sıkça karşımıza çıktığı gibi "Kurtuluş" kavramıdır. Ama okurun farkında olduğu gibi, bu yazı boyunca doğrudan bu kavrama girmemeye özel bir özen gösterdim. Daha çok Dede Korkut'ta yer aldığı biçimiyle betimlemekle ve çevresinde dolanmakla, "seyretmekle" yetindim. Bunu seçtim çünkü en azından Türk ve İslâm kültürü içinde bu kavramın nereye ve nasıl oturduğunu kavramsallaştırabilmek için tek başına Dede Korkut yeterli

---

[64] A.g.e., s. 86 ve 119.

[65] Platon, "Menon, 81-c, d", çev. A. Cemgil, *Diyaloglar I* içinde, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993, s. 162-163.

değil. Yalnızca bir tutamak noktası, bir menzil hanı. Ama her ne kadar "cahil cesareti" olarak görülmeye açıksa da sanıyorum şunu saptayabiliriz: Kurtuluş düşüncesi her zaman bir "Büyük Anlatı"ya gönderme yapar. Bu anlatı mitolojik, dinsel ya da ideolojik bir anlatı olabilir ama tümünün ortak bir noktası vardır: Büyük anlatılar aynı zamanda özel olarak altı çizilip belirginleştirilmiş, özel ahlaksal çerçeveler içinde kendilerini kurarlar. Bu kurulum ise gücünü hep geçmişten ve anımsamaktan alır. Belki de bu yüzden, kimler, nasıl aksini iddia ederlerse etsinler; Meksika'da Subcommandente Marcos, "Biz bu ülkenin unutulmuş yüreğiyiz ve biz, isyanın onurunu temsil ediyoruz" diye seslenme gücünü bulmaktadır meydanlarda ve kendi ayaklanmalarını "unutulmaya karşı belleğin mücadelesi" olarak niteleyebilmektedir.[66] Bu niteleme bile bellek ve kurtuluş fikri arasındaki ilişkinin hiç de geçmişte kalmadığını, aksine "postmodern" dünyamızın tam kalbinde yaşamakta olduğunu göstermeye yeter. Wallerstein da Marcos, Mandela ve Gandhi örnekleri üzerinden, bu üç isimle temsil edilen hareketlerin diğer boyutuna, ahlaki boyutuna vurgu yapmaktadır:

> Onlar, silahlı mücadele yerine öyle gerektiği için veya bir tercih olarak, ahlaki hegemonyayı hedefleyen siyasi bir mücadeleyi seçtiler. (...) Ahlaki hegemonyanın elde edilişinde çok önemli bir noktanın üzerinde durulmalıdır. Üç hareket ve üç lider, evrenselliğe ve yalnızca bazı küçük grup çıkarlarının sözcüsü olmadıkları gerçeğine büyük vurgu yaptılar. (...) Ahlaki hegemonya etnik grupçulukla kesinlikle uyumlu değildir. Her üç hareket de geniş toplumsal tasarımlar üzerinde ısrar ettiler ve bu tasarımın sınırları zaman içinde genişledi.[67]

---

[66] Aktaran, Cengiz Çandar, "Ankara'da Zapatista Olamamak", *Yeni Şafak*, 15.3.2001.

[67] Immanuel Wallerstein, "Marcos, Mandela ve Gandhi", *2000'de Yeni Gündem*, 11.3.2001.

Evrensellik nereden türeyecekti? Elbette Afrikalı siyahtan, Hindulardan ve Meksikalı yerlilerden.

Kurtuluş, bellek, ahlaki çerçeve, geniş toplumsal tasarımlar ve evrensellik... Bu terimlerin yanına Dede Korkut anlatıları konulduğunda, birileri "Eyvah, saf kan Türk olan bir kültür hazinesi Türklerin elinden alınmak isteniyor" diye çığlıklar atabilir ama ben, Dede Korkut'un "Ölü, Ünlü Türk Büyükleri" reyonunda yeterince sıkıldığını düşünüyorum. Sokağa, sokağa! "Nazar değmez, inşallah!"

Notlar

1. Mülkiyeliler Birliği'nin *Cevat Geray'a Armağan* kitabını hazırladığını ilk duyduğumda, onun dekanlığı döneminin son öğrencilerinden biri olarak hakkında neyi anımsayıp anımsamadığımı düşündüğümde, aklıma ilk gelen şey, 12 Eylül diktatörlüğünün karanlık günlerinde ama henüz YÖK'ün yok olduğu günlerde de, Siyasal'ın artık hiç tanıyamayacağımız kadar çoktan değişmiş bulunan koridorlarında, yıllardır hiç değişmeyen, kamburunu hafif çıkararak yürüyen ve hiç tanımayanlarda bile "İşte bu bir profesör olmalı" dedirtebilecek bir imgeyi kışkırtan bir portre oldu! Sonra belleğimi ne kadar zorlasam da kendi saplantılı yıllarımın tozu dumanından sıyrılıp bu portreye çok net, doğrudan o yıllara ilişkin bir şeyler ekleyemedim. Bunun üstüne bellek, anımsama ve kurtuluş üstüne yapmayı düşündüğüm bir çalışmanın bu alt bölümünü ona sunmanın anlamlı olacağını düşündüm. (Nota yeni ek: Yapmayı düşündüğüm bu çalışma geçen yılların hay huyu ve gündemi içinde kaybolup gitti ne yazık ki.) Kimbilir, belki de alttan alta üniversitenin kurtuluşunun da kendi kökenlerini anımsamaktan geçtiğine inandığımdan! Bir yanda Cevat Geray'ı, öbür yanda fakültesindeki öğrenci kantinini kapatmayı üniversitesine yaptığı en önemli hizmeti sayabileceğimiz, artık adları bile anılmayan başka isimleri yeniden yeniden anmanın önemine inandığımdan! Bir kan gütme zihniyeti değil bu; YÖK'ün asli olarak, bütün maddi temelleri saklı kalmak üzere, zihnimizde, akademisyenlerin kendi iç ilişkilerinde kendini yeniden yeniden ürettiğini düşünmemden ve bu yeniden üretimin önüne, zihnimizi arındıracak

bir "dezenfektan" olarak tarihi, anımsamayı ve belleği koymamdan kaynaklanan bir düşünce!

2. Eşitlikçi özelliklerini tümüyle kaybetmemiş kandaş topluluklarda, topluluk içinde belirli ve farklı bir rol üstlenmiş kişilerin, örneğin bir savaş beyi ya da şefinin herhangi bir savaş durumunda düşman eline tutsak olması, tutsak olanın aynı zamanda, topluluk içindeki varlığından kaynaklanan rollerinden de soyunması, artık onları yitirmesi anlamına gelebilir ki buna ilişkin antropolojik malzeme de bulunabilir. Örneğin kimi topluluklarda savaş sırasında savaşa komuta eden ve savaş boyunca topluluğun komutası altında bulunduğu kişi, tutsak alındığı anda topluluk onun komutası altından çıkar, yani ondan özgürleşir. Onun sözü artık topluluk açısından kesinlikle bir komut sözü olarak kabul edilmez. Bunun günümüzün eşitsizlikçi toplulukları bakımından ders alınacak bir özellik olduğu kanısındayım. Sözü bugüne ve ülkemize bağlamak için, bu vasfı, Kürt siyasal hareketi ve Abdullah Öcalan'ın hapiste oluşuyla ilişkilendirerek düşünmeyi öneriyorum. Olağan bir biçimde, Öcalan'ın yakalanması ve ömür boyu hapis cezasına çarptırılmasıyla birlikte, hareket yoluna Öcalansız devam etmiş ve kendince kimi mesafeleri de kat etmiştir; sanki Öcalan hiç olmamış, hiç yokmuş gibi. Fakat hikâyenin devamında durumun tam da böyle olmadığını, farklı bir gelişmenin karşımıza çıkacağını göreceğiz. Şöyle ki hareket bir süre sonra belki de yığınları kendi politik çizgisinde seferber edebilmekve orada tutabilmek adına bir tür Öcalan miti ya da Öcalan sembolü inşa etmeye girişmiş ve bunda da kısa süre içinde başarılı olmuştur. Kuşkusuz bu mitin inşasında hareket tek başına değildir. Mitin inşasında önemli pay sahiplerinden birisi de bizzat Türk hükümetlerinin Kürt sorununun çözümünde Öcalan'ı doğrudan ve biricik muhatap kabul etmeleri, hareketin diğer aktörlerini özel olarak Öcalan'ın komutlarına bağlı saymaları ve Öcalan'a dur dedirtebilirlerse çoğu şeyin durabileceği yönündeki kabulleri ve buna dönük girişimleridir de. Öyle ki sonunda gerçekten de, hapiste olmasına rağmen ve tam da hapiste olduğu ölçüde hiçbir komutunun ve dışarıdayken sahip olduğu hiçbir rolü ve hakkının artık geçerli olmaması gereken Öcalan, birden bire Kürt sorununun çözümünde kilit rolü üstlenivermiştir. Bir anlamda, hareket kendi yarattığı mitin tutsağı olmuş, o mitten dolayımlanmadan adım atamaz hale gelmiş ve muhatapları olan hükümetler de bunu gayet başarılı bir biçimde kullanmışlardır. Aynı şekilde Öcalan da kazandığı yeni mevzinin farkındadır ve bu yüzden

zaman zaman harekete ve zaman zaman hükümetlere, sanki bunlar kendisinin aynı düzeylerde yer alan, eşit mesafeli muhataplarıymış gibi, "kendisini iki tarafa da kullandırtmayacağı" yönünde mesajlar vermiştir. Bu kısacık hikâyeden mitleştirme, sembolleştirmenin siyasal anlamda tehlikelerine ya da sakıncalarına ilişkin bir ders ya da sonuç mu çıkarmalıyız; yoksa eşitsizlikçi zeminlerde sembolleştirmenin çifte doğasına mı vurgu yapmalıyız? Benim tercihim, buradan hareketle mit ya da sembol düşmanlığı üretmek yerine, ikincisinden yana.

3. Yine, günümüzdeki örnekten, Öcalan örneğinden devam edersek, Kürt siyasal hareketinin epey bir süredir yürütmekte olduğu "Öcalana Özgürlük" kampanyaları hareketi bir bütün olarak bir tür erginlik ayininin eşiğinde tutuyor gibidir. Ya da özgürlük kampanyaları başarıya ulaşmadığı sürece hareket rüştünü ispat etmemiş, yetişkinlerin dünyasına girmeyi çoktan hak etmemiş gibi bir görünüm arz etmektedir. Bu bakımdan da Öcalan'ın özgürlüğüne kavuşturulması hareket açısından bir eşiğe, mutlaka aşılması gereken bir erginlik eşiğine dönüşmüş görünmektedir.
4. Burada oğlun babanın yerine yetişen olarak sayılması, oğuldan hareketle değil de, babadan hareketle topluluğun kandaş özelliklerinin demokratik niteliğinin, yani en azından cinsiyetlerarası eşitsizliğin kesin işaretlerinden biridir. Örneğin bugün bile tipik olarak Arap bedeviliğinde karşımıza çıkan mürüvvetin önemi bu kapsamdadır. Bizde de yaygınlıkla kullanılan "mürüvvetini görmek" deyimi, esasen evlenip çoluk çocuğa karıştığını görmekten çok, bir oğula kavuştuğunu görmek hedefini içermektedir. Bu bakımdan soyu sürdürecek olan oğul olacaktır. Ancak oğlun soyu sürdürebilmesi için de devletli, yani bahtlı, talihli olması gerekir. Yoksa ilk anda çağrıştırdığı gibi, bildiğimiz anlamda devletle ilişkisi yoktur bunun. Henüz bu evrede devlete o kadar yakın olduğumuz söylenemez. Fakat baht, talih tek başına yeterli değildir. Burada demakratik kandaş özelliğin bir başka boyutunun daha tahribata uğradığına tanık oluyoruz; özel mülkiyet tarih sahnesine çıkmış olmalıdır. Ancak yine de ikircikli bir dünyadayız. Şöyle ki baba ölüp mal kalmasa oğul ne yapsın denilmekte ama nihayetinde baba ölüp mal kalsa da, mal biricik ölçü olarak kabul edilmemekte, yeniden başa dönülerek bahta ya da aslında olumsal olana göndermede bulunulmaktadır.
5. Burada yer verilen "anasoyluluktan ataerkilliğe" ifadesi yanlıştır ya da en azından acelecidir. Şöyle ki bu ifadeye bakacak olursak, ataerkinin

mutlak ve geri dönüşsüz hâkimiyetiyle birlikte anasoyluluğun da geri de kalmış olması beklenir; yani aslında alttan alta anasoyluluk ile ataerki arasında bir kan uyuşmazlığı ima edilmektedir. Oysa bu antropolojik verilerle kolayca yanlışlanabilir. Bugün bile, anasoylu olmakla birlikte ataerkilyapılara rastlanılmaktadır. Kastedilen anahanlıktan ataerkiye doğru yürüyüştür aslında.

6. "Emekleme evresinde erken devlet"ten "akrabalık, aile ve topluluk bağlarının hâlâ siyasal alandaki ilişkilere hükmettikleri; (...) vergilendirme sistemlerinin ilkel olmaktan öteye geçemeyip 'ad hoc' vergilendirmelerle sık sık karşılaşıldığı ve toplumsal farklılıkların karşılıklılık ilkesinden ve yönetenlerle yönetilenler arasındaki yakın ilişkilerden dolayı birbirlerini dengeleyen bir nitelik taşıdıkları yerlerdeki" devleti; "tipik erken devlet"ten, "akrabalık bağlarının karşısında, onu dengeleyen toprak bağlarının bulunduğu, makamların kalıtsal olarak geçmesi ilkesinin, bir göreve yarışmayla ve atamayla getirilme yöntemleriyle dengelendiği; akraba olmayan memurların ve titr sahiplerinin hükümet yönetiminde önemli bir rol oynamaya başladıkları" yerlerdeki devleti kastediyorum. Bkz. Henri Claessen - Peter Skalnik, "Erken Devlet Kuramlar ve Varsayımlar", *Erken Devlet* içinde (der. Claessen - Peter Skalnik), çev. A. Şenel, Ankara: İmge Kitabevi Kitabevi, 1993, 3-42. Burada her ne kadar erken devlet kavramına atıfta bulunuyor olsam da bu kavramsallaştırmaya tümüyle angaje olduğumun düşünülmesini istemem. En azından Ümit Hassan'ın bu kavrayışa ilişkin düştüğü şerhlere ortak olduğumu da belirtmeliyim. Bunun için bkz. Ümit Hassan, "İlk devlet neye yarar?", *Yapıt*, No. 49/4, Nisan-Mayıs 1984, s. 84-99.
7. Her ne kadar burada göçebelik vurgusu yapılmışsa da anlaşılacağı umulur ki esasen öne çıkarılan göçebelik değil, bedeviliktir. Göçebelik belirli bir formasyonda mekân üzerindeki hareketliliğe gönderme yapar ama her ne kadar bedeviliğin karakteristik unsurlarından biriyse de başlı başına onu nitelemez. O yüzden sıklıkla birbirine karıştırılır ya da indirgenir. Oysa bedevi bir formasyon göçebeliğe indirgenemeyeceği gibi, göçebeliğin her görüldüğü yerde de bedevi formasyon vardır gibi bir sonuca ulaşılamaz.
8. Doğrusu hangi akla hizmet, o zaman "Anadolu Aleviliği" gibi bir terimi kullandığımı hatırlamıyorum. Ama en azından burada bir şerh düşmek isterim. Alevi hareketine az çok aşina olanların bildiği gibi Anadolu Aleviliği terimi birden fazla amaç için seferber edilmektedir.

İlk elde, Alevilik içinde Anadolu'ya has bir inanç ve bu inanca dayalı özgün, yani diğer Alevilik inançlarından ve pratiklerinden ayrı bir Aleviliğin varlığı iddiasını işaretlemektedir bu girişim. İkinci elde ise, özellikle Türk kavimlere has özel bir Müslümanlık biçimini işaretlemek için ve nihayet, modern bir ideoloji olarak milliyetçilik ile Alevi topluluklar arasındaki kan uyuşmazlığını ortadan kaldırmaya seferber edilmektedir. Bu üç seferberlik girişimi de birbiriyle bağlantılıdır. "Bir üretici güç" olarak coğrafyanın elbette Alevi inançlarında ve pratiğinde, birbirine göre değişikliklere yol açması kaçınılmazdır, beklenmelidir. Çok basit bir örnek bile bunu göstermeye yeter: Tahtacı semahlarıyla, diyelim Kırşehir yöresi Abdalları'nın semahları ve nihayet Dersim yöresi Kızılbaşları'nın semahlarının aralarındaki fark, aynı zamanda coğrafyanın semaha vurduğu damgadır. Ancak coğrafyanın kimi farklılıklara yol açtığını kabul etmek demek, Tahtacılar, Kızılbaşlar ve Abdallar arasında Alevilik bakımından, ayrı bir terimselleştirmeyi hak eden temelli bir farklılığın kabulü anlamına gelmez. Bu temelli farklılığı işaret etmeyegirişenler, özellikle siyasal kimi kaygı ve amaçlarla, Kürt, Türk, Ermeni ve Arap toplulukları birbirine karşı ötekileştirmek ve hatta mümkünse düşmanlaştırmak üzere bu farklılaşmış terimi seferber etmektedirler. Her şey bir yana, en başta Anadolu teriminin neyi içerdiği, neyi dışladığı, sınarlarının nerede başlayıp nerede bittiği bile son derece belirsizdir. Oysa bu terimi bu kadar rahatlıkla kullananların Anadolu denildiğinde, yaygınlıkla Misak-ı Milli sınırlarını kast ettiği hemen görülmektedir. Ayrıca, Anadolu coğrafyasının sınırları net olarak işaret edilebilseydi dahi, bir başka sorun karşımıza çıkacaktı; bu sınırların içindeki farklı toplulukların aralarındaki erkân farklılıklarının Anadolu Aleviliği terimi altında homojenleştirilmesi ki esasen bugün siyaseten de dinen de yapılmak istenenlerden biri de budur. Alevi erkânlarının ve buna bağlı ritüellerinin homojenleştirilerek standartlaştırılması.

II
HANÇER İLE GÜL ARASINDA SAİD NURSİ'Yİ ANLAMAK*

Pir Sultan Abdal'ım can göğe ağmaz
Hakk'tan emrolmazsa irahmet yağmaz
Şu ellerin taşı hiç bana değmez
İlle dostun gülü yareler beni.

1

Sonda söylenecek şeyi en başta söyleyerek başlamak en iyisi. İçinde yaşadığımız dünya ya da "uygarlığın" üzerinde yükseldiği bütünsellik tasarımının altında tam aksine, karşıtlıklar, çatışmalar, farklılıklar ve parçalanma olduğunu ve verili bütünsellik tasarımının da tam buradan üretildiğini biliyoruz.

---

* Bu yazının IV. Bölümden başlayan kısmı ve devamı, burada bazı değişikliklerle yer alsa da, 11-12 Ekim 2001 tarihinde, A.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde yapılan Mülkiye Tartışmaları I'de "Kıyametin Gölgesinde Siyaset" başlığı altında tebliğ olarak sunulmuştur. Tam metin ilk kez kamuya açık olarak yayımlanmaktadır. Daha önce, ilk bölümde sözünü ettiğim, fakülte içi bir nitelik taşıyan *Tartışma Metinleri* dizisinde yayımlanmıştır. Bkz. Ayhan Yalçınkaya, "Hançer ile Gül Arasında Said Nursi'yi Anlamak", *Tartışma Metinleri*, No. 38, Ankara: A.Ü. SBF, 2001. Ayrıca bkz. bölüm sonu notlarında 1 No'lu açıklama.

Aynı şekilde, siyaset de gücünü, bu "bütünselliğin" bir parçası olarak bu parçalanmışlıktan, sistemli farklılıklardan, toplumsal tabakalaşmalardan, kamu-özel ayrımı gibi ayrımlardan, insanların yönetimiyle nesnelerin yönetimi gibi köklü ayrışmalardan alıyor. Yine bu dünyanın bir parçası olarak siyaset, mevcut eyleme ya da işleyiş tarzını, tıpkı parçası olduğu "bütünsel" dünya gibi, biricik tarz olarak kabul etmeyi dayatıyor.

Oysa dünyanın tam anlamıyla bir felakete doğru ilerlediği bugünlerde siyaseti ve "uygarlığı" bambaşka bir biçimde ve farklı bir bütünsellik içinde kavrayabilme olanağının varlığının sorgulanması ve böyle bir olanağın gerekliliği, belki hiç olmadığı kadar aciliyet arzediyor. Farklı kavrayış tarzları ve bütünsellik arayışları gökten vahyedilmeyeceğine göre, şimdiki zamanın ışığını tarihin ve belleğimizin üzerine düşürmek, kökenlerimizi anımsamak, belleğimizin ve zamanımızın "çocukluk döneminde" kaldığını sandığımız ögelerin "modern dünyanın" ya da "modern dünyamızın" tam da kalbinde yaşıyor olduğunu ve hâlâ işlevsel kalabildiğini görmek, bu anlamda önem kazanıyor. Geçmiş zamana ait ögeler olarak kodlayıp kaldırdığımız ögeler, ne ölçüde değişmiş, geçmişte üstlendiği işlevler, taşıdığı anlamlar, artık kaskatı ve hiçbir kurtuluş umudu sunmayan ve hatta giderek köleleştirici ideolojik biçimlenmelere hizmet ediyor ya da böyle görünüyor olursa olsun, bunların bir tarihi, bir dönüşüm tarihi olduğunu görmek ama bu tarih dönüştürücü bir tarih olsa da, aynı zamanda bunların farklı biçimlenmeler altında şimdiki zamana taşınmış olduğunu farketmek, kısacası tarihin gerçekte "şimdi ve burada" olduğunu görmek, yeni bir dünya ve yeni bir siyaset, kısacası yeni bir bütünsellik tasarımının geliştirilmesinde önemli bir rol üstlenebilir.

Burada üzerinde çözümlemeler yapmayı deneyeceğim ve bir tür yeniden okuma yapmaya giriştiğim Said Nursi, orto-

doksluğuyla ünlü bir geleneğin temsilcisidir. Bu anlamda da yaygın olarak tarihin tutucu güçlerinin temsilcilerinden biri sayılagelmiştir. Ancak, ortodoksluğun bile belirli bir tarihi olduğu kabul edildikte, gerçekte Nursi'nin temsil ettiği anlayışın kökenlerinin, beslenme odaklarının, tam da kendisini ayırmak istediği heterodoks gelenekte[1] olduğu da kolayca söylenebilir. Nursi, şiddetle karşı çıkıp mahkûm etmeye çalıştığı heterodoks gelenekle aynı kökenlere, benzer temalara sahiptir. Burada akla şöyle bir soru gelebilir: Niçin Said Nursi? Öyle ya, tarihe karşı belirli bir muhalif duruşu temsil eden onca isim ya da hareket varken, tam tersine tarihin tutucu güçlerinden birini seçmenin anlamı nedir? Gerçekte bu soru, yanıtını içinde taşımaktadır. Herhangi bir heterodoks geleneği, örneğin Bektaşiliği ele alıp buradan yola çıkarak mevcut dünyayı ve siyaseti kurma biçiminin dışında bir bütünselliğin bütün işaretleri, kökende ve o köken kaynaklı olmak üzere şimdiki zamanda gösterilebilirdi. Ama sorun, orada değil; tam tersi, böyle bir şeyi hiç içermiyormuş gibi görünen bir gelenekte bunu gösterebilmek ve böylece bu geleneği, reddetmek yerine, yeni bir anlamlandırma yoluyla kendi tarihimizin yeniden organik bir parçası haline getirmek. Aynı zamanda, mademki içinde bulunduğumuz coğrafya ve zamanda, elimizde bulunan malzemeyle iş görmek zorundayız; o halde çatışmacı bir yaklaşımla farklı olanı dışlayıp reddetmek yerine, bu yaklaşımın ötesinde çok aykırı yerlerde duranların bile ortak bağları olduğunu farketmek ve bunları güçlendirerek öne çıkarmak, farklı bir bütünsellik kurgusu bağlamında anlamlı bir çaba olarak gözükmektedir. Böylece kendini tek biçim olarak dayatan tarzlara karşı çıkışın olanaklarının tam da "düşmanlıklarımızda" gizli olduğu işaret edilebilir. Said Nursi'nin sözleriyle söylenirse, "Kür-

---

[1] Bkz. bölüm sonu notlarında 2 No'lu açıklama.

dün yakını uzak, uzağı yakındır." Belki Kürt için geçerli olan bizim için de geçerlidir. Uzağımızda sandığımız tam burada, şimdide hazır ve nazırdır.

Kısacası bu yazı, dar anlamda, şu amacı gütmektedir: Yaygın olarak Said Nursi'nin dini siyasete alet edildiği savunulurken aynı yaygınlıkta olmak üzere, Said Nursi ve nurcular bu savı ısrarla reddetmektedir. O halde Said Nursi ve nurcuları yalancılıkla, ikiyüzlülükle suçlamak yerine, siyasetle ilişkilerini ve dünyayı anlamlandırma/kurma biçimleri içinde siyasetin oynadığı rol ya da işlevi açığa çıkarmak gereklidir. Bu aynı zamanda içinde bulunduğumuz zamanda dünyayı kurma biçimlerimizden farklı bir bütünsellik kurma biçiminin varlığını, bunun köklerinin iddia edildiği gibi İslâmda değil, İslâm öncesi tarihimizde gizli olduğunu gösterecek ve buradan da modern tarihin doğrusal anlayışının dayattıklarının ve kutsallığı İslâmiyetle sınırlayarak şimdiki zamana peşkeş çeken tutumların aksine, farklı bir kutsallığın tozlu izlerine, cılız da olsa, bir ışık düşürecektir.

Geniş anlamda güdülen amaca gelince... Başlangıç olarak, Berman'ın bir ifadesi seçilirse, bu yazı bir tür "yuvaya bakmak" anlamı taşımaktadır. Berman bu ifadeyi özellikle modernleşme ve buna bağlı olarak modernizmin, özellikle 1970'lerde, ABD'de de içine girdiği krizden çıkmak için geliştirilen bir stratejiyi adlandırmak için kullanmaktadır. Fakat artık hiç kimse bu krizi ABD'ye özgüleyemez. Berman'a göre,

> geçmiş modernizmlerin çoğu kendilerini unutuş yoluyla bulmuştu. 1970'lerin modernistleriyse kendilerini anımsayarak bulma zorunluluğuyla karşı karşıya kaldı. (...) Bu projenin kendisi de yeni değildi. (...) Yeni bir aciliyet kazanmıştı. (...) Çağdaş toplumun cesur bir yeni gelecek yaratma gizil gücünü yitirmiş gibi göründüğü bir durakta modernizm, yeni yaşam kaynakları keşfetme yönünde yoğun baskılarla karşı karşıyaydı. Bunun yolu da geçmişle yaratıcı bir yüzleşme süreciydi. (...)

> Yuvaya bakmak... (...) Çocukluğumuza bakış, toplumumuzun tarihsel geçmişine bakış... Aynı zamanda modernistler, kendilerini geçmişleriyle harmanlamaya ya da birleştirmeye çalışmaz. (...) Modernistlerin yapmaya çalıştığı, "hepsini toparlayıp" geçmişe götürmek, başka bir deyişle bugün geliştirdikleri benliklerini geçmişleriyle ilişkilendirmek, bu benliklerle radikal bir çatışma içine girebilecek eski babaevi tasavvur ve değerlerini kazanmaktı.[2]

Bu son ifadeye kadar Berman'ın modernistlere atfettiği sorunun benim de sorunum olduğunu söyleyebilirim. Ama ben bir adım daha atmak yanlısıyım; belki "cahil cesareti", belki "üçüncü dünyalı olmanın trajik kahramanlığı;" ancak eski babaevi değerlerini yeniden kazanmanın çok fazla bir şey getireceğini düşünmüyorum. Aksine kazanılması gereken eski "ana ocağı" değerleri. Yine Berman'a başvurursam, onun özellikle Dostoyevski'ye atıfla yaptığı bir ayrım, "serüvenci modernleşme" ve "rutin modernleşme" ayrımından hareketle; ister rutin, isterse serüvenci modernleşme söz konusu edilsin, modenleşme deneyiminin bir bütün olarak, her ne kadar tam da buna yaslanıyor gibi görünse de, gerçekte bize büyük harflerle yazılan İnsan, Eşitlik, Özgürlük ve Adalet'i unutturduğunu – hem de bunların üstünü ve altını kalın kalın çizerek unutturduğunu– düşünüyorum. Bu kopkoyu maskelemeyi aşmanın en önemli stratejilerinden biri olarak geçmişe, belleğimize dönmeyi önemsiyorum. Ancak bu dönüş bize yeniden ama bu kez farklı bir biçimde büyük harfli değerleri kazandıracak ve bu kazanım ise bu değerlerin başındaki büyük harfleri küçülterek, kendilerini büyütmeyi olanaklı kılabilecektir; "şemsi gör ki faş eder nurunu ayaklar altına."

---

[2] M. Berman, *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*, çev. Ü. Altuğ ve B. Peker, İstanbul: İletişim, 2000, s. 441-2.

2

Said Nursi ve nurculuğu anlamlandırmak, özellikle günümüz Türkiye'sindeki yerini, kitleler üzerindeki etkisini anlayabilmek için yapılan çalışmalara, geliştirilen yaklaşımlara bakıldığında, bir kaç temel yaklaşım hemen kendini göstermektedir. Bunlar iki grup içinde toparlanabilirse eğer, şimdilik ilk gruba tekcil, ikinci gruba ise çokcul yaklaşımlar adını vereceğim.

Tekcil yaklaşımların en tipik ve ilk örneği devlette, devletin somut kurumlarında ya da temsilcilerinde kendini gösteren anlayıştır.[3] Bu yaklaşıma "devletçi" yaklaşım adı da verilebilir, çünkü bunun merkezinde devlet kavramının, tarihten kaçırılmış bir biçimde, mutlaklaştırılması yatmaktadır. Yani, devletçilikten kastettiğim, devletin bekasını her şeyin üstünde tutan, devletin nihayetinde tarihsel bir "şey" olduğunu göz ardı eden ve dolayısıyla devletin karşısında her şeyi küçülten bir özelliği olmasıdır. Devlet bu biçimde mutlaklaştırılarak tarihten ve tarihsel olan her şeyden kaçırıldı mı, ister istemez devletin çizdiği politikalar, gösterdiği yönler, cisimleştirdiği anlayış ve programlar dışındaki bütün yön, program ve politikalar devlete karşı, giderek devlet düşmanı olarak kodlanmaya hazır hale gelmektedir. Artık merkezkaç eğilimi yüksek olan ya da böyle bir potansiyel içeren her harekete karşı devletin doğal olarak bir savunma ve saldırı refleksi gösterme hakkı olduğu savunulacak, buna dayalı uygulamalar meşru kabul edilecektir. Buna göre, elbette devlet sınıflar, dinler, cinsler, etnik gruplar ve diller üstüdür. Onun amacı bizatihi kendisidir. Her şeye karşı mesafeli duran (fiili durumun ne olduğunun bu anlamda önemi yoktur) devlet, elbette "doğal hakları" gereği, kendisinden uzaklaşmaya çalışan her harekete, her eğilime karşı bir başka hareketi, bir başka eğilimi destekleyebilir, kullanabilir,

---

[3] Bkz. bölüm sonu notlarında 3 No'lu açıklama.

onlar aracılığıyla şiddet kullanabilir ve ilh. Örneğin, farklı İslâmi anlayışlar boyveriyorsa, devlet onları, diyelim Diyanet İşleri Başkanlığı, aracılığıyla kontrol altına alabilmeli; alamıyorsa, bu farklı anlayışları birbirine karşı kullanma becerisine ve kıvraklığına sahip olmalıdır ki zaten hakkı olduğu açıktır.

Anlaşıldığı gibi, bu yaklaşım için devletin dışında bir dünya tasarlamak olanaksızdır. Devlet, bu bağlamda adeta ontolojik bir kategori olarak kabul edilebilir. Devlet her şeyle özdeş ve her şeyin üstünde yer almakla, giderek kendi tarihsel biçiminden soyutlanmakta ve devlet eşittir devletin veri biçimi, devlete karşı muhalefet eşittir veri biçimine muhalefet olarak okunmakta, veri biçime yöneldiği kabul edilen her tehdit bizatihi bu devletin temsil ettiği ve kurduğu dünyayı yıkmaya yönelik bir tehdit olarak kodlanmaktadır.[4] Said Nursi ve nurcu hareket de bu perspektifle değerlendirilmektedir.

Bu yaklaşıma karşı Said Nursi'nin ve nurcu hareketin tepkisi ortama uyum sağlamak ve bunu yaparken de özellikle ilgili çevrelere veri devletin veri biçimiyle herhangi bir sorunlarının olmadığını, hatta aksine devletin veri haliyle bekası için, onlardan daha çok, bu devlet için mücadele etme arzusu içinde olduklarını niyet ve fiilleriyle göstermek şeklinde olagelmiştir. Yani örneğin, Said Nursi en has cumhuriyetçinin kendisi ve taraftarları olduğunu iddia etmiş ve ömrü boyunca devlet düşmanı olarak tanımlanan kesimlere karşı mücadele kararlılığı içinde olduklarını belirtmekten geri durmamıştır.[5]

---

[4] Bkz. bölüm sonu notlarında 4 No'lu açıklama.

[5] Örneğin Said Nursi'nin kendi cumhuriyetçiliğini temsil etmek üzere kullandığı karınca hikayesi nurcu literatür içinde yaygın olarak bilinmektedir. Örneğin, bkz. Mehmet Akar, *Risale-i Nur'larda Temsiller ve Hikâyeler*, İstanbul: Timaş, 2001, s. 306. Said Nursi ve nurculuğa ilişkin olarak şimdilik doğrudan alıntı yapmadıkça kaynak göstermeyeceğim. Bunun için kaynakçada yer alan Said Nursi'nin yapıtları ve nurculukla ilgili diğer ya-

Böylece, devlet düşmanı sayılan kesimler, Said Nursi ve nurcu hareket tarafından aynı zamanda din düşmanlığına tahvil edilerek devlet ve din düşmanlığı özdeşleştirilmiş, bu özdeşleşme üzerinden Said Nursi hem taraftarlarına ve düşmanlarına karşı devletle ilişkisini savunucu ve meşrulaştırıcı bir araca kavuşmuş, hem de bu söylem, veri devletle ilişkilerin kurulması ve geliştirilmesi için uygun bir zemin oluşturmuştur.

Bu yaklaşımın Said Nursi ve nurculuğu kavrayış biçimi devlet merkezli olduğu ölçüde, elbette daha çok, özel olarak siyasal bir kavrayış biçimine denk düşmekte, bu da sorunun yalnızca siyasetle ilişkili boyutlarında odaklanmayı beraberinde getirmektedir. Bunun dışındaki her öğe de siyasal olarak okumaya açık hale gelmektedir. Öyle ki bu yaklaşım, iç mantığı gereği, kendi çerçevesinin dışına taşan her ögeyi, "takıyye, ikiyüzlülük, sinsilik, zamanı beklemek, kendini deşifre etmemek, gizli örgütlenme" gibi terimlerle ilişkilendirerek sunmaya hazır beklemektedir. Doğal olarak da, bu tek merkezli okuma biçimi, ister istemez çok çok eksik ve hatalı bir okuma biçimi olarak karşımıza çıkmaktadır. Gerçekte bu biçim, bir yandan bir düşman kodlaması yaparken, öbür yandan düşmanın tanımlanmaması için elinden geleni ardına koymamaktadır; bu nedenle de kamuoyu nezdinde giderek inandırıcılığını ve geçerliliğini yitirmekte, bunun üstüne devlet yeni bir cephe açarak, kendi geliştirdiği söyleme taraftar olanlar-karşı olanlar zihniyeti içinde, devlete karşı olanlar-devleti savunanlar biçiminde kamuoyunu iki düşman kampa bölmeye ve kendi dışındaki her yurttaşı düşman safına koyacak biçimde davranmaya başlamaktadır. Böylece din ve devlet merkezli iki

---

yınlara bakılabilir. Burada şimdilik yaklaşımlara ilişkin çok kaba bir özet yapmakla yetindiğim için, Said Nursi'nin yaklaşımını da tüm yapıtları içinden özet olarak aktarmakla yetiniyorum.

düşman kamp yaratılmakta ve bizatihi devlet, düşman cehpeyi genişletmek için elinden geleni yapmaktadır. Muhtemeldir ki istenen tam da budur; yani devletin iki düşman kampa bölünmüş ve kamplaşmanın dayatıldığı bir tarihsel ortamda, tam da bu kamplaşmanın yarattığı uçurumlarda sonsuza kadar bekası... Bu kamplaşmadan kaçınmaya çalışan herkese, devlet uçurumu işaret etmekte, oraya bakmasını söylemektedir ama unutulan bir şey vardır: Kim "uçuruma bakarsa, uçurum da ona bakar!"

Tekcil yaklaşımların bir diğer örneğini, Prof.Dr. Alpaslan Işıklı'nın yaklaşımı oluşturmaktadır.[6] Bir önceki yaklaşımda olduğu gibi, burada da merkezde bir kavram oturmakta ve bütün yaklaşımı tek başına belirlemektedir ki bu kavram ulus-devlet kavramı ve bununla doğrudan ilişkilendirilen Kemalizmdir. Işıklı'nın asıl problemi Kemalizme ilişkindir. Ona göre, Kemalizm tarihi boyunca çeşitli saldırılarla karşı karşıya kalmıştır. Fakat özellikle iki önemli dönüm noktasında bu saldırılar yoğunlaşmıştır. İlki, Cumhuriyet'in kuruluş aşamasında yedi düvel Kemalizm'e karşı saldırıya geçmiştir; ikincisi ise yeni dünya düzeniyle birlikte ulus devletin yıkılması için yürütülen saldırılardır. Nurculuk, bu her iki dönemde de saldırganların içinde özel bir önem taşır. Birinci aşamada Said Nursi, ikinci aşamada Fethullah Gülen bunun temsilcileridir. (s. 77 ve devamı)[7] Alpaslan Işıklı, bir yandan gerek Said Nursi ve gerekse onun günümüze uyarlanmış bir görünümü olarak Fethullah Gülen'in özel ve farklı bir şey yaptığını, en azından insanları özel ve farklı bir biçimde etkilediğini farketmiş görün-

---

[6] Prof. Dr. Alpaslan Işıklı, *Said Nursi, Fethullah Gülen ve "Laik" Sempatizanları*, İstanbul: Cumhuriyet, Nisan 2001, s. 94. Aksi belirtilmedikçe bütün alıntılar bu metindendir ve sayfa numarası alıntı ya da atıf yapılan yerde, parantez içinde verilecektir.

[7] Bkz. bölüm sonu notlarında 5 No'lu açıklama.

mektedir ama öbür yandan bu farklılığı açıklamak ve anlamak yerine, yalnızca sergileyici bir tutumla yanlışlamaya çalışmakla yetinmektedir ve elbette bu da en azından Said Nursi düzeyinde, hiç mi hiç yeterli olmamaktadır. Işıklı'ya göre,

> Gerek Said Nursi'nin, gerekse Fethullah Gülen'in ender bulunan yeteneklerle donanmış birer çocuk olarak yaşama adım attıklarından kuşku duymuyorum. Her ikisinde de çok belirgin olan, insanları etkileme gücü ve çok derin bir misyon duygusu, kolay bulunabilecek türde ve düzeyde değildir (s. 92).

Devamla,

> Nursi'nin başlattığı akım, çok değişik yönlerde ve yerlerde gelişmiş; dünyanın en güzel çiçeğini yetiştirmek umuduyla da olsa, onun ektiği tohumlardan acayip bir bitki ortaya çıkmıştır (s. 93).

Ve son söz:

> Denilebilir ki Doğu'nun ve Güney Doğu'nun geri kalmışlığı bağrından çıkardığı bu iki insanın, ülkenin kaderi üzerinde oynadığı rolle bütünlenmektedir. Sanki geri kalmışlık, intikamını almaktadır (s. 94).

Görüldüğü gibi Işıklı, geri kalmışlığı bu iki portre açısından açıklayıcı bir dinamik olarak öne sürmektedir ama öbür yandan, her ne kadar başlangıçta nurculuk özellikle kırsal alanda, tarımsal ekonominin hâkim olduğu bölgelerde başlamışsa da giderek kentlere yayılmış ve nihayet en kentli, en zengin, en modern sınıflar içinde bile belli bir etki düzeyine ulaşmıştır; bu anlamda kırdan kente ilerleyen bu yayılmanın ne gibi bir gereksinime karşılık verdiği sorusunun yanıtı yoktur Işıklı'da.

Said Nursi, Işıklı için açıklanması ve anlaşılması gereken bir vakıa olarak kabul edilmiyora benzemektedir. Çünkü O'na göre, Nursi'nin anlaşılamamasının asıl nedeni, yazdıklarının hacmine oranla anlaşılacak çok az şey içermesidir. Bu yüzden de ona hayranlık besleyenler, bunun nedeni açıklayamadıkla-

rından, onun anlaşılamayacak kadar derin görüşler ortaya koyduğu yolunda bir gerekçeye sığınmaktadırlar (s. 13). Işıklı için Nursi'nin önemi esas olarak kendi ifadesiyle Kur'an'ı kendisine dayanak yapmak suretiyle müritlerinin ve taraftarlarının gözünde erişilmez bir yer kazanabilmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Ama Nursi bunu nasıl başarmıştır? Bu alanda faaliyet gösteren hemen herkes elbette birincil referans olarak Kur'an'ı kullanmaktadır. Bu hiç de Nursi'ye özgü bir durum değildir. Bu noktada Nursi'nin farklılığı nerededir, bunu açıklamaya çalışmaz Işıklı. Bunun yerine Nursi'nin kendisini nasıl önemsediğinin işaretlerini sıralamaya koyulur (s. 14 ve devamı). Devamla, Risale-i Nur'larla Kur'an arasında kurduğu ilişkilerden dolayı Nursi'nin bunları Kur'an'a eşit veya ortak koştuğunu iddia etmekte, buradan da Peygamber'e şirk koşulduğu sonucuna ulaşmaktadır (s. 19). O halde, Nursi, Işıklı'nın şemasına göre, insanların, özellikle Kemalist devrime tepkili bazı kesimlerin kutsallık arayışlarına yanıt vermiş ve onları Kemalist devrime karşı harekete geçirmek üzere, Işıklı'nın deyimiyle kafalarından yakalamıştır.

Said Nursi'nin, Fethullah Gülen'in tersine, herhangi bir uluslararası güç ya da başka aktörler tarafından kullanılmadığını Alpaslan Işıklı da teslim etmektedir. Ona göre, Nursi, kendi tutku ve kurgularının etkisi altındadır (s. 5). Ortada herhangi bir uluslararası destek olmadığı gibi, cumhuriyet yönetimlerinin DP iktidarına kadar Nursi'yi sürekli kovuşturduğu ve sürgünde tuttuğu anımsanırsa, Nursi'nin nasıl olup da yaygın bir güce eriştiği sorusu ve buradan hareketle "Nursi'nin kendi tutku ve kurgularının" özelliği Işıklı'nın dikkatini çekmesi gerekirken, hiç çekmemiş, sadece din sömürüsü yapıldığını vurgulamakla yetinmiştir. Işıklı için insanları belirli bir yere sürüklemek ya da belirli bir yerde tutmak için kullanılan araçların en başında din sömürüsü gelmektedir ve anlaşılan Nursi de bunun örneklerinden biridir (s. 7). Böyle bir açık-

lama şemasıyla yetinilince, ister istemez nurculuğun önemli bir ögesi olan, Nursi'nin ya da Risale-i Nur'ların gösterdiği keramet ve mucizeler de parapsikolojinin alanına terkedilmiş ve açıklanma gereği duyulmamıştır (s. 21).

Said Nursi üzerine asli olarak buraya kadar söyledikleriyle yetinen Işıklı, daha sonra Şerif Mardin'le hesaplaşmaya girişmektedir. Çünkü temel olarak Işıklı'ya göre, uluslararası belirli bir plan içinde Kemalizm ve onun ürünü Türkiye Cumhuriyeti ortadan kaldırılmak istenmekte ve bu da ılımlı İslâmi hareketler ve yeşil kuşak projesiyle ilişkilendirmektedir. İşte Mardin eliyle uluslararası düzeyde nurculuk ve Said Nursi'yi canlandırma çabaları bunun işaretinden başka bir şey değildir (s. 23 ve devamı). Işıklı, Şerif Mardin eleştirisi içinde Said Nursi'nin kimi söz ve eylemlerine atıfta bulunmakla yetinmekte (s. 32 ve devamı) ve ardından (s. 40) Gülen dönemine eğilmektedir. Ama ona göre, Gülen nurculuk akımının temsilcisi ya da izleyicisi olduğunu fazlaca görünür kılmamaya ayrı bir özen göstermektedir. Neden? Çünkü nurculuk bir tarikat sayılırsa kendisi de ceza yasasının kapsamı içinde yer almamak için tedbir almaktadır (s. 41). Işıklı'ya göre Gülen'in düşünceleri Nursi'ninkinin uzantısından ibarettir (s. 42). Fakat yine de aralarında önemli farklar olduğunu söyler Işıklı. Ama bu farklar düşüncelerinin özüyle ilgili değil, ortaya çıktıkları dönemin ve koşulların değişik olmasından kaynaklanmaktadır (s. 42-3). Fethullahçılığın nurculuk akımı içindeki yerini belirleyen yeni dünya düzeninde kendisine biçilen ılımlı İslâmi rolde aranmalıdır (aynı yerde). Fethullahçılık ile Said Nursi dönemi nurculuk ve Fethullah Gülen ile Said Nursi portreleri arasında bir farklılık olduğunu sezmiş görünmektedir Işıklı ama bunların nereden kaynaklandığını açıklayamaz. Bu nedenle iki portre ve iki hareket arasında geçen zamanı ya da Türk Ceza Yasası'nın ilgili maddelerini bizatihi açıklayıcı bir dinamik konumuna yükseltmek zorunda kalır.

Belirli bir anlamda tanımlandığı düşündürülen Kemalist ideolojinin merkezde yer aldığı bu yaklaşımın kilit terimleri hemen sıralanabilir; çağdışılık, emperyalizmin tuzağı ve oyuncağı, gericilik, karanlıkçılık, anti-laiklik ve laik devlet düşmanlığı ve ilh. Gerek Cumhuriyet'in kuruluş yıllarında ve gerekse günümüzde veri devletin niteliğinin ne ölçüde laik olduğunu sorgulamaksızın, veri devleti laik sayma eğilimine kapı açtığı ölçüde, bu yaklaşım birinci yaklaşımla buluşmaya da zemin hazırlayabilecek nitelikte görünmektedir. Bunun doğal sonucu olarak da devletin her türlü dinsel etkinlik, süreç ve aracı, kendi gereksinimlerine uygun bir biçimde kullanması laiklik adına meşru kabul edilecektir. Ama bu kullanımın, laiklik ilkesi gereği her türlü dine karşı belirli bir mesafede durması gereken devletin bu mesafeyi yok etmesi bir yana, dinsel sorun alanlarında bile taraf olduğu, hatta giderek bir din üreticisi konumuna yükselmesi anlamına geldiği gözden kaçırılacaktır.

Satır aralarından anlaşılabildiği kadarıyla bu yaklaşım, din ve özel olarak nurculuğu dünyayı anlamlandırma sistemlerinden biri olarak görmemekte, aksine "tarihsel ilerlemenin" belirli bir basamağında kalması gereken bir olgu olarak kabul etmektedir. Bu basamakta kalmamış, hâlâ bugüne taşınmış ise kesinlikle kamusal yaşamı belirlemesine, denetlemesine ve düzenlemesine izin verilmemeli, kişisel vicdanlarda yaşanmasına ise karışılmamalıdır. Din bir anlamlandırma sistemi olarak kabul edilmediğindendir ki[8] günümüzde böyle işlediği görüldüğü anda, bunun neden ve etkilerini, anlamlandırma biçimlerini açıklamaya çalışmak yerine, bu etki dışsal kaynaklara, emperyalizm, yeni dünya düzeni gibi, bağlanmaktadır. Ama arada unutulan şey emperyalizmin ya da yeni dünya düzenin de gerçek insanlarla işler olduğudur; robotlarla değil. Bu yaklaşımın alttan alta içerdiği ama Işıklı'da açıkça ortaya

---

[8] Bkz. bölüm sonu notlarında 6 No'lu açıklama.

konmayan, yalnızca ima edilen çağdışılık eleştirileri ise zaten Kur'an'ı referans olarak kabul eden bir İslâmi hareket ya da portre için kayda değer bir eleştiri olmaktan uzak olacaktır; çünkü hem Kur'an'ın kendini tarih karşısında konumlandırma biçimi ve misyonunun kapsayıcı vasfı ve hem de çağdışı bir inanç sistemi olarak nurculuğun bu kadar çağdaş bir ortamda nasıl var kalabildiği sorusunun kendisi, bu eleştiriyi saf dışı etmektedir.

Nurcu hareketin bu yaklaşıma refleksi birkaç düzeyde kendini göstermektedir. Öncelikle öğretisel ve pratik olarak İslâma ya da Kur'an'a karşı tarafsızlığı olanaksız sayan, bunun küfre taraf olmak olacağını belirten Nursi için, devletin, hem de dinsiz asla var olamayacağı söylenen Türk devletinin din, özel olarak İslâm karşısında tarafsızlığı düşünülemez. Elbette İslâmın tarafında olmalıdır. Yok eğer, bu olmuyorsa, o halde etkin bir biçimde küfrü de desteklememeli, mademki ateist ve materyalistlere özgürlük sunmaktadır, aynı özgürlüğü kendilerine de sunmalıdır ki hakiki laiklik de bu olmak gerekir. Oysa Nursi bu anlamda devletin laik olmadığının, aksine dinler karşısında, kendi çıkarları doğrultusunda bizatihi taraf olduğunun farkındadır ve bu tarafgirliği kendi etiketiyle damgalamanın peşindedir. Fakat hiçbir durumda Nursi, laikliği inananlardan inanmayanlara yönelik tehditleri önleyici bir siyasal hat olarak kabul etmez. İnananların yani Müslümanların inanmayanlara karşı zamanın koşullarına uygun her türlü araçla müdahalesi, elbette dinin gereğini yerine getirmekten başka bir şey değildir ve devlet buna karışmamalı, aksine destek olmalıdır. Bu anlamda nurculuk bağlamında anti-laiklik eleştirisi, laiklik her nasıl ele alınırsa alınsın, kesinlikle yerinde bir eleştiri olarak durur. Fakat sorun, *devletin laikliği* söz konusu edildiğinde bu kadar basit değildir. Said Nursi ve nurcular devletin de kendileri gibi bir kutsallık anlayışı bulunduğunun ve bunun içini ortodoks İslâmi anlayışlarla doldurduğunun

farkındadır. Öyleyse sorun devletin temsil ettiği kutsallığa uygun bir davranışçı çizgiye çekilmesi sorunudur. Kısaca ortada laik bir devlet yoktur ki Said Nursi ona karşı olsun!

İkinci refleks kendini Batı'yla, özellikle ABD emperyalizmiyle ilişkilerde göstermektedir. Öncelikle Said Nursi'den beri, nurcu hareket içinde materyalizme ve ateizme karşı işbirliği anlamında, Hıristiyan dünya ile iyi ilişkilerin kurulması gerektiği yolunda bir söylem işlemektedir. Bunun başlangıcının Fethullah Gülen'le ilgisi yoktur. Gülen bu düşüncenin icracısı olmuştur. Hatta Nursi, her dinin tek başına ateizm ve materyalizme karşı başarısız olacağını, ancak bir araya gelir ve ortak bir mücadeleyi seçerlerse başaracaklarını beyan etmiştir. Ama bundan da ötesi, daha Said Nursi döneminde ABD İslâmın en hızlı yayıldığı ülkelerden biri olarak kabul edilmiş ve burayla ilişkilerin önemine dikkat çekilmiştir. Böylece emperyalizmle ilişkileri açıklayıcı bir zemin, daha Nursi zamanında kurulmaya başlanmıştır.

Alttan alta ima edilen çağdaşlık eleştirilerine ise, İslâmın din olarak bilim ve teknolojiyle uyuşmazlık içinde olmadığı savlanarak, öncelikle çağdaşlık, veri bilim ve teknolojik düzeyle sınırlandırılmaya çalışılmış, arkasından da Kur'an'ın zaten veri bilimsel düzeyi bizatihi içerdiği, yani bilim ile Kur'an'ın aynı şeyleri söylediği iddia edilmiştir.

Said Nursi ve nurculuğa tekcil yaklaşımlardan bir başka örneği Turan Dursun vermektedir. Ancak Turan Dursun'un ateist döneminden söz etmiyoruz; mümin bir Müslüman olarak Turan Dursun, Said Nursi ve Nurculukla hesaplaşmaktadır.[9] Kestirmeden şunu söyleyebiliriz ki Işıklı ne kadar siyasal

---

[9] Turan Dursun, *Müslümanlık ve Nurculuk*, İstanbul: Kaynak, 1997, s. 144. Bu kitabın ilk baskısı Dursun'un Müslümanlığı döneminde, 1971 yılında yapılmıştır. Dolayısıyla, bu kitapta Dursun Müslümanlık içinden konuşmaktadır.

nitelikli bir eleştiri yöneltmekteyse, Dursun da o kadar dinsel bir eleştiriyle karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla, Dursun'un yürüttüğü tartışma teolojik niteliği ağır basan bir tartışma olarak din içidir. Nursi ve nurculuğu tarihsel, sosyolojik ve siyasal olarak anlamlandırmaya değil, dinsel olarak belirli bir yere oturtmaya çalışmaktadır. Anlaşılacağı gibi, bu yaklaşımın Nursi ve Nurculuğa bakışını belirleyen merkezi kavram belirli bir din, özellikle belirli bir İslâm kavrayışıdır.

Buna göre, nurculuk, İslâmı saptıran, İslâmla gerçekte ilişkisi olmayan, İslâmı kötüye kullanan, Nursi'yi peygamberlik mertebesine çıkaran, Risale-i Nur'ları Kur'an'la yarıştırmaya kalkan bir sapkınlığın adından başka bir şey değildir. Dursun için Said Nursi,

> karanlık emellerini gerçekleştirmek için [bu emeller Dursun için gerçekten karanlık olmalıdır çünkü buna dair herhangi bir açıklaması yoktur] dinimizi alet eden, gerçekte dinin temellerine bile inandığı şüpheli olan, riyakar bir insan olarak yaşamış ve hayatının sonuna kadar bu tutumunu sürdürmüştür (s. 13).

Nurculara gelince: Önemli bir bölümü saf ve *Müslümanlığı gerçek anlamda* bilmeyen bir zümre, bir diğer bölümü de her şeyin farkında ama çıkarlarını din ve imanın üstünde tutan bir zümredir (s. 12) (abç). Yani nurcuların bir bölümü, İslâmı içinde bulundukları tarihsel dönemde yaşama arzuları içten olmakla birlikte bunu nasıl başaracaklarını bilmeyen ve dolayısıyla kendilerini cehaletten ya da çaresizlikten ya da kandırılmışlıktan ötürü Nursi'nin kapısında bulan kesimlerdir. Kısacası Dursun, Said Nursi ve nurculuğun dinsel bir profilini çıkarmaya, bunun din ve İslâmla ne ölçüde bağdaşıp bağdaşmadığını anlamaya çalışmaktadır (s. 99). Bunu yapmaya çalışırken de, elbette dine içerden bir bakış açısıyla eğilerek, dinin kendine atfettiği misyonları veri saymakta, özellikle İslâmın birincil kaynakları sayılan Kur'an ve sahih olduğu kabul edilen hadislere yaslanmaktadır.

Turan Dursun mümkün olduğunca içerden bir okuma yaparak özellikle Risale-i Nur'ların içerik düzeyinde dinsel bir çözümlemesini yapmaya çalışmış ve bunların din dışılığını, bizzat dinsal kaynaklara yaslanarak göstermeyi başarmıştır. Fakat burada köklü ve aynı zamanda metodolojik bir sorunla karşı karşıya kalıyoruz. Bu da belirli bir din anlayışının ve bununla bağlantılı bir İslâmi öz ya da "gerçek İslâmiyet" anlayışının veri sayılması, ifade yerindeyse İslâmın tarihten kaçırılarak İslâm kendini yazılı kaynaklarında nasıl sunmuş ve bu belirli bir dönemde nasıl anlamlandırılmışsa bunun hakiki İslâma ait olduğunun varsayılması, kısacası öz İslâm- öz olmayan İslâm, hakiki İslâm-sahte İslâm gibi ayrımlara kapı açılmasıdır. Said Nursi bağlamında Dursun, gerçekte Nursi ile bu anlamda aynı yolu izlemektedir. Çünkü Nursi de dine bakış açısıyla özcüdür. Fakat Dursun, onu kendi yöntemi ve bizzat kendi malzemeleriyle vurmakta, en önemli kozlarını elinden almaktadır. Dursun'un bu çabası, nurculuğu dinsel olarak anlamamıza yardımcı olsa da din dışı platformlarda nurculuğu çözümlememize çok fazla yardımcı olmamakta hatta yanıltıcı olabilecek gibi görünmektedir. Çünkü soruna bu biçimde özcü yaklaşmak demek, tartışmayı tümüyle dinsel alana hapsetmeye yaramakta, dolayısıyla nurculuğu tartışmak İslâm içi bir tartışma yürütmeye dönüşmektedir. Oysa salt İslâm içi bir tartışma bizim nurculuğun anlamlandırma sistemini anlamamıza yardımcı olmayacaktır.

Nursi ve nurcuların Dursun'a karşı üretebilecekleri tek refleks biçimi, refleks üretmemek ve tartışmaya girmemektir. Gerçekte üretebilecekleri hiçbir yanıt da yoktur. Çünkü Dursun onlarla aynı zeminden, aynı malzemeyi kullanarak konuşmaktadır. Bu gibi durumlara karşı Nursi'nin tavrı çok nettir. Eğer kendini Müslüman olarak tanımlayan ve hele de âlim kimliği taşıyan birileri Risale-i Nur'lara karşı çıkarsa sakın ola

ki onlarla tartışmaya girilmemelidir. Nursi bunu çeşitli biçimlerde açıklamaya çalışsa da gerçekte bu tavrı açıklayamaz. Daha çok geçiştirmeye çalışır bütün metinlerinde.

Fakat Dursun'la ilgili sorun şu noktada düğümlenmektedir: İslâmı, öz İslâm olarak kavrar ve anlamlandırmaya çalışırsak (kaldı ki her anlamlandırmanın bizatihi tarihsel olduğunu göz ardı etsek bile) İslâmı belirli bir anlamla kapatıp donduruyoruz demektir. Yani, tarihsel olarak sürekli bir oluşum ve gelişim içinde olmayan, toplumsal-tarihsel koşullara göre kendini yeniden üretme becerisine gereksinim duymayan, doğduğu anda neredeyse tamamlanmış, bitmiş bir dinin gerçekten de bitmiş, ölü bir din olduğunu söyleyebiliriz. Aynı kolaylıkla, İslâmın böyle bir din olmadığını da söyleyebiliriz, en azından belirli bir ortodoks kavrayışa göre. Bu anlamda Dursun'un yöntemi gereği, belirli okuma ve anlamlandırma biçimlerini öze ilişkin ve başka bazılarını öze aykırı sayarsak, gerçekte dinin gelişme kanallarını kapatıyoruz demektir. Elbette bu Dursun için bir sorunsal alanı değildir. Çünkü İslâm özü gereği, evrensel karakteri ve insanlığın tüm hikâyesini içermesi gereği bitmiş, tamamlanmış bir dindir. Bu anlamda sorun, dinde değil, onu tarihsel olarak uygulayacak, okuyacak, anlamlandıracak insanlar da olacaktır ki Dursun da bunu söylemektedir. Sorun bizzat Said Nursi'dedir. Ama bunu söylemek aynı zamanda sorun Turan Dursun'dadır da demektir. Aynı şekilde öz İslâmdan, öz okuma biçimlerinden söz edemeyeceksek, bunun anlamı okuma biçimlerinin tarihsel olarak birbirine karşı yanlış ya da doğruluğundan söz edebileceğimizdir, özsel olarak değil! Dursun'un İslâmı okuma biçimi ne kadar doğruysa, Nursi'ninki de o kadar doğrudur! (Elbette burada doğrudan ve bizatihi Nursi'nin Kur'ani bilgisinin, dil bilgi ve becerisinin eksikliğinden, yetersizliğinden, yanlışlığından kaynaklanan okuma ve anlamlandırma biçimlerinin de en az Dursun'unki kadar doğru olduğundan söz etmiyorum!)

Said Nursi'ye, Turan Dursun gibi İslâm içinden bakma iddiasında olan bir başka yaklaşıma da kısaca değinmek, dinsel bakış açısını anlamamızı daha da kolaylaştırabilir.

Bu yaklaşım da Nursi'yi yetersizlikle ve açıkça İslâma karşı suç işlemekle eleştirmekte ama hemen ardından nurcuların bunun da ötesinde İslâma düşmanlık ettiği saptamasını yapmaktadır.[10] Üstelik, ilginç bir biçimde, Işıklı tarafından Kemalizmin ve ulus-devletin baş düşmanlarından biri ilan edilen, Fethullah Gülen üzerinde durulmakta ve bu şahsın Kemalizm ve diğer din düşmanlarının işbirlikçisi olduğu, bu yüzden de mevcut "tağuti rejim" tarafından sarılıp sarmalandığı iddia edilmektedir.

Ramazan Yılmaz'a göre, Nursi,

> zamanın tağuti güçleriyle, bilebildiği kadarıyla, İslâmi esaslarla mücadele etmiş bir kişidir. Bilebildiği kadar İslâmi esaslar diyoruz, çünkü bildiği İslâmi esaslar, medreseden öğrendiği ve Osmanlı din kültüründen elde edildiğinden fazla değildi. Medreseden Kur'ani bilgileri, *Osmanlı kültüründen de İslâmi olmayan, Orta Asya şamanist kültürünün bir ürünü olan tasavvufu* (vurgu bana ait) alan Said Nursi, hayatı boyunca bu iki zıt kültürü bir arada bulundurmuş, düşüncelerini bunlardan oluşturmuştur (s. 172).

Yılmaz için Nursi, hayatı boyunca bu yüzden çelişkiler içinde kalmıştır. Bir tefsir yazmaya çalışmış ama bunda başarılı olamamış,

> bunun yerine ayetlerden, birçoğu kelime kelime olmak üzere bölümler almış ve bunları kendince zahiri anlamları dışında ve çoğu yerde ebced hesabıyla manalandırmaya çalışmıştır ki bu büyük bir yanlışlık ve suçtur (aynı yerde).

---

[10] Ramazan Yılmaz, *Tevhidin Düşmanı Tefrika,* Ankara(?): Mücahede, yayın tarihi belirsiz, özellikle "Nurculuk" başlığını taşıyan, s. 172-190 arası bölüm.

Fakat Nursi bunda da başarılı olamamış, "bu tefsirden, hemen hemen yarıdan fazlası hikâye olarak anlatılan kıssalardan oluşan Risale-i Nur külliyatını elde etmiştir."

Ramazan Yılmaz, anlaşıldığı kadarıyla Kur'an ve dine yaklaşımı itibariyle tam bir ortodokstur ve onun için Kur'an zahiren "ne diyorsa odur". Kur'an'ın batınıyla uğraşmak doğru değildir ve insanın kendi yanlışlıklarına Kur'ani delil getirmesi gibi bir sonuca sürükler. Said Nursi de bununla malüldür.

Said Nursi tasavvufi eğilimleri nedeniyle dine karşı yanlış yapmakla eleştirilse de içtenliğinden kuşkuya düşmemektedir yazar. Ama söz konusu olan özellikle Fethullah Gülen ve nurcu diğer gruplar ise bu içtenlikten eser yoktur. Yazara göre,

> burada söz konusu olan yalnızca F. Gülen değildir; Aczimendisinden Yeni Asyacısına, Yeni Nesilcisinden Kırkıncısına, tüm nurcular (Med Zehra ve Zehracıları istisna bırakırsak[11]) hemen tümü bugün hem üstadlarının yolundan sapmışlar hem de tağuti sisteme koltuk değneği, hatta neredeyse rejimin bizzat kendisi olmuşlardır (s. 181).

Üzerinde kısaca durduğum bu yaklaşım da Turan Dursun'un yaklaşımında olduğu gibi, Said Nursi'yi anlamlandırmak değil, İslâma göre kodlamak amacını gütmektedir. Bu yüzden İslâm ve Nursi ilişkisini anlamamızda yardımcı olsa da, Nursi'nin ve nurculuğun yaygın etkisini anlamakta çok fazla yardımcı olamamakta, onun yerine yine Dursun'da ve Işıklı'da olduğu gibi, bu yaygın etkiyi dışsal faktörlerle (tağuti rejimin desteği gibi) açıklamaya çalışmaktadır. Bu bağlamda

---

[11] Burada küçük bir anımsatma, anlamlandırmayı okura bırakmak üzere... Bilindiği gibi, geçtiğimiz yıl boyunca yapılan Hizbullah operasyonları sonucu birçok kaçırma ve faili meçhul cinayet "aydınlatılmıştı". Bu operasyonları başlatan da yukarıda yazarın istisna saydığı hareketlerin temsilcilerinin Hizbullah tarafından peşpeşe kaçırılması ve öldürülmeleri olmuştu.

da Işıklı'dan çok daha sert vurgularla nurculuğa ve onun her kesimden temsilcilerine saldırmaktadır.[12] Fakat Yılmaz'ın yaklaşımının özgün bir yanı da yok değildir. O da yukarda vurgulu bir biçimde aktardığım, Nursi'nin şamanist kültürün etkisi altında olduğuna dair savıdır. Bu savı şimdilik aktarmakla yetineceğim ama ilerde bununla ilgili bir alana girmek zorunda kalacağız.

Said Nursi ve nurculuğu okuma ve anlamlandırma biçimlerinden olan tekcil kavrayışlara verdiğim bu örneklerden sonra, bir de çokcul kavrayış örneklerine göz atmalıyız.

3

Bu yaklaşımlara ilk ve en önemli örneği Şerif Mardin oluşturmaktadır.[13] Mardin birden fazla eksende Said Nursi ve nurculuğu anlamlandırmayı denemektedir ki tarih ve sosyoloji bu eksenlerin başında gelmektedir. Şerif Mardin, Nursi ve siyaset ilişkisine doğrudan değinmemeye, nedense özel bir önem göstermektedir. Hacimli kitabı boyunca Mardin'in çıkardığı siyasal sonuçlar ya da siyasal değiniler tümüyle dolayımlıdır. Sanki Said Nursi'de doğrudan siyaseti ilgilendiren hiçbir öge de yokmuş da, Nursi'nin genel yaklaşımının bütünselliği içinde siyaset de öylesine bir öge olarak yer alıyormuş gibi davranmaktadır Mardin. Aslında bu anlaşılabilir gözükmektedir. Çünkü Mardin, kitabı boyunca garip bir metodolojik çizgide ilerler. Eldeki malzeme, Nursi, Risale-i Nur'lar ve çeşitli nurcu yayınlar, ne söylüyorsa onu olduğu gibi kabul etmiş, sorgulama çabasına girişmemiş ve bu malzemeyle arasındaki mesafe-

---

[12] Özellikle Fethullah Gülen'le ilgili bölümlerde, s. 175-181 arası yer verilen bir mektupta Gülen çeşitli bakımlardan tam anlamıyla mahkûm edilmekte ve din düşmanı olarak kodlanmaktadır.

[13] Şerif Mardin, *Bediüzzaman Said Nursi Olayı, Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim*, İstanbul: İletişim, 1999, s. 406.

yi mümkün olduğunca kapatmaya çalışarak eleştirel bir tutum takınmaktan kaçınmıştır. Hal böyle olunca, Said Nursi'nin siyasetle ilgilenmediği savları da anımsandığında, mademki Nursi siyasetle ilgilenmediğini, es kaza kendi yolunda ilerlerken siyasete temas etmişse bunun iradi bir seçimle olmadığını söylemektedir; o halde Mardin de Nursi ve siyaset ilişkisine zorunlu olmadıkça değinmeyecektir ve gerçekten de değinmemiştir. Bu değini eksikliğine ilişkin bir başka açıklama şemasını ise Mardin'in Bloch referansında bulmak mümkün görünmektedir.

> Burada söz konusu olan, bizzat kendisi de modern Türkiye'deki yaygın politizasyon tarafından etkilenen *siyaset-öncesi* (abç) bir örgütlenme biçimidir. Bu örgütlülüğü bir arada tutanın ise, hiç olmazsa bir çağdaş filozof tarafından (Bloch) ciddiye alınmış olan bir ilkenin, yani umut ilkesinin ötesinde bir şey olmadığı düşünülebilir (s. 351).

Mardin'in, hevesli ve acemi bir lisans seminer öğrencisi gibi, siyaset-öncesi bir durumla Nursi ve nurcu hareketi nasıl ilişkilendirdiği ve buradan hemen Bloch'a sıçramayı başardığı meçhuldur ama ben *şimdilik* bunu veri sayıp, mademki siyaset-öncesi bir durumla karşı karşıyayız, Mardin'in Nursi ve siyaset ilişkisine özel olarak eğilmemesini kabul edilebilir sayıp geçeceğim.

Mardin'in Nursi'ye ve nurcu harekete yaklaşımındaki temel sorun metodolojisinden kaynaklanmaktadır. Öncelikle, yazar gerek Osmanlı toplumu, gerek Türk toplumu olsun, bunların geçtiği her yerde bir genelleme hastalığıyla karşımıza çıkmakta ve bu toplumlar sanki, Taner Timur'un ifadesi seçilirse,[14] çok "katı ve türdeş" toplumlarmış gibi kabul etmekte-

---

[14] Taner Timur, Mardin'in belli başlı temel argümanlarını son derece başarılı bir biçimde çözümlemektedir. O nedenle burada onun değindiği noktalara değinmeyeceğim. Bunun için bkz. Taner Timur, "Küreselleşme:

dir. Osmanlı toplumu ve Türk tarihine ilişkin saptamalarını tarihçilere bırakırsak, örneğin Türk toplumunu Kemalist devrimle ilişkilendirirken, Kemalist Devrim'in bu devrim bile olup olmadığı kuşkulu olan "devrim"in, Türk toplum ve insanın anlam dünyasını boşalttığı gibi bir kabulden hareket ederek, Said Nursi ve dine buradan hareketle bir yer açmaya çalışmaktadır. Kemalist devrim devraldığı anlam dünyasını dağıtmış ama ne yazıkki dağıttığının yerine yeni bir anlam bütünü geçirememiş ve bunun yarattığı boşluk da Said Nursi temsiliyle din tarafından, farklı bir biçimde doldurulmuştur. Böylesi bir kabul, Türk toplumunun genel olarak Kemalist devrimin saldırdığı ve yıkmaya çalıştığı anlam dünyasının içinde kendini var ettiğini de şart koşmaktadır. Nüfusunun önemli bir bölümü de Alevilerden oluşan ve dine tümüyle farklı yaklaşan, farklılığı ölçüsünde Kemalist devrimin amaçlarıyla kendi anlam dünyaları arasında bir ilişki kurmayı başaranların milyonlarca olduğu Türkiye'de, Mardin'in yaklaşımı ancak bu nüfusu göz ardı ettiğimiz ölçüde geçerlidir. Böylece Mardin'in varsayımı ancak ve ancak Sünni-Hanefi-ortodoks-beyaz Türkler için geçerli olabilecektir ama o bunun farkında değilmiş gibi yaparak, genelleştirmeyi seçmekte, "siyah" Türkleri yok saymaktadır.

İkinci olarak, Mardin'in Said Nursi'yi açıklayabilmesi, ona Türk tarihinde ve anlam dünyasında doldurabileceği bir boşluk yaratmasıyla mümkündür. Eğer bir boşluk yoksa, belli ki Said Nursi Mardin için açıklanması ve anlamlandırılması gereken bir toplumsal pratiğin adı olmaktan çıkacaktır! Bu yüzden de Mardin bütün gücünü boşluk yaratmaya ayırır ve ge-

---

Kuram, İdeoloji ve Gerçekler", *Küreselleşme ve Demokrasi Krızi* içinde, Ankara: İmge, 1996, s. 7-90, özellikle "Sivil Toplum, Din ve Demokrasi: Şerif Mardin'le Tartışma" s. 29-47.

rek Osmanlı'ya, gerek Türkiye'ye ilişkin çözümlemeleriyle bunun altyapısını oluşturmaya çalışır. Gerçekten de Mardin bu "boşluk" tasarımını pek sevmiş gözükmektedir. Sürekli bir boşluktan söz eder durur (örneğin, s. 26, s. 39 ve ilh.). Bu da ister istemez Mardin'i olanın değil, olması gerekenin "analizcisi" konumuna sürükler. Ağırlık noktası da, gerçekte Nursi ne kadar hacmen yer kaplarsa kaplasın, Türk modernleşme deneyimidir. Said Nursi'nin bu boşluğu nasıl doldurduğunun bir önemi yoktur, önemli olan boşluğun varlığı ve doldurulmasıdır. Bu yüzdendir ki Mardin, Taner Timur'un da saptadığı üzere Risale-i Nur'ların bir içerik analizine girişmeyi gereksiz görür. Bundan kaçınamadığı yerde de genel geçer atıflarla sorunu çözmeye çalışır. Örneğin "Halk İslâmı, tasavvuf, halk kültürü, mistisizm, dinsel lehçe, sufilik" gibi kavramları sınırlarını netleştirmeden, yine genel geçer bir biçimde kullanır ve sorun çözülür. Somut bir örnek üzerinden konuşursak, Risale-i Nur'ların sahip olduğu metafizik güçler Mardin için Halk İslâmı'nın sahip olduğu kültürel ögelerden biri olmaktan öteye gitmez. Ama bir ögenin bir yere ait olduğunu saptamanın o ögeyi anlamlandırmak olmadığını nedense "unutur."

Üçüncü olarak Mardin, bir çözümlemenin en temel biriminin kavramlar olduğunun ve kavramların da çözümlemeyi berraklaştırmak için kullanıldığının, bulanıklaştırmak için değil, farkında değilmiş gibi davranmayı seçmektedir. Kavramlar tümüyle keyfi bir biçimde salınmaktadır. Çok temel, çok basit bir örnek vermek gerekirse, örneğin ümmet kavramı. Mardin'e göre,

> ümmet kavramının karakteristik bir özelliği, müminler topluluğunun, resmi görevlilere karşı eleştirel bir tavır almada kendi kendine tanıdığı izindir. En son İran Devrimi de, bütün İslâm toplumlarında bulunan bu itirazcı potansiyelin üzerine oturmuştur (s. 257).

Burada neyin, nereden ve nasıl ele alınması gerektiği konusunda şaşıp kalırsınız. Öncelikle ümmet kavramının böyle bir özelliği sorgusuz bir biçimde kabul edilse bile, sırf kavram böyle bir itirazcı potansiyel taşıyor diye, bu potansiyelin tarih üstü bir biçimde bütün İslâm toplumlarına nasıl yayılabildiğini anlamakta güçlük çekiyorum ben. İkinci olarak, İran devriminin *bu* itirazcı potansiyel üzerine oturduğunu kabul edebilmek için, Sünni-Şii ayrımına gözlerinizi kapatmanız, bu ayrımdan ve Fars tarihinden beslenen bütün özellikleri yok saymanız ve nihayet bütün İslâmı yatay olarak kesen kavram ve temalardan öte, İran devriminde yaşamsal önem taşıyan kavram ve temaların Şii literatürün devrimci Şii teorisyen ve önderler tarafından (Şeriati, Humeyni gibi) nasıl yeniden anlamlandırılıp dönüştürüldüğünü yok saymanız ya da bilmemeniz gerekir. Ve nihayet, geliyoruz kavramın karakteristik özelliklerinden biri olan eleştirel tavır alma izni sorununa. Herkesin bildiği gibi, kavramlar gökten zembille inmediği gibi, vahiy ürünü de değildir. Kavramların da bir tarihi vardır. Kavramlar üstlendikleri yüklemleri belirli bir tarihsel süreç içinde üstlenir ve tarihin belli anlarında da bunları boşaltarak, yeni yüklemler edinebilirler. Dolayısıyla kavramların belirli bir andaki karakteristiğinden söz etmek, gerçekte belirli bir tarihsel andaki karakteristiğinden söz etmektir. Bu göz ardı edildiği anda, tarih üstü bir karakteristiğe sığınarak, örneğin İran'daki gibi bir devrimi potansiyel olarak Suudi Arabistan'a da atfedebilirsiniz, Afganistan'a da, Türkiye'ye de, Suriye'ye ve Mısır'a, Cezayir'e de... Mardin, kavramlara ilişkin bu özensiz tutumunu en temel kavramlarından biri olan Halk İslâmı için de göstermektedir. Halk İslâmı Mardin'den anlaşıldığı kadarıyla yekpare bir bütündür. Heterodoks İslâmı da niteler bu kavram, Ortodoks İslâmın halk katındaki pratiklerini de. Bu arada bu "halk"ın kim olduğunu sorgulamaya bile gerek yok. Bu gözü-

karalık nedeniyledir ki örneğin hemen kitabının başında Afganistan için, N. Shahrani tarafından yapılmış bir araştırmayı ve dini halk edebiyatına ilişkin örneklerin dökümünün Türkiye için de geçerli olduğunu söyleyiverir! (s.15) Sonra da kerameti kendinden menkul, hiçbir araştırmaya dayanmaksızın, hiçbir referans göstermeksizin, kendince dini halk edebiyatı örneklerinin köyler düzeyindeki karşılıklarını sıralayıverir. Ama nedense bu halk edebiyatının örnekleri içinde, Mardin, bu edebiyatın özellikle Arapça okuyamayan ve dolayısıyla Kur'an'a dayanmayan kesimler için önemine değinmekle birlikte, *Gazavat-ı Ali der Memleket-i Sind ve Müzekki ün-Nüfus* yer alır da *Kan Kalesi Cengi* yer almaz; *Muhammed Destanı* yer alır, *Şah İsmail* destanı yer almaz! (Belki de Mardin, örneğin *Şah İsmail Destanı*'ndaki Şah İsmail'in Safevi Şahı İsmail olduğunu sanmaktadır!) Süleyman Çelebi'nin *Mevlid*'i ve hatta *Siyer-ün Nebi* yer alır, örneğin Hacı Bektaş Veli'nin *Makalat* ve *Velayetname*'si yer almaz! Buradan nereye varacaktır Mardin; dahası Nursi'nin o ağdalı, anlaşılmaz, dil yanlışlıkları ve bozukluklarıyla dolu metinlerini böyle bir geleneğe sahip "Halk İslâmı" içine nasıl yerleştirecek, nasıl anlam kazandıracaktır?

Mardin'e göre, Halk İslâmı'nın bünyesinde barınan İslâmi halk edebiyatının metinlerini okuma pratiğinin oluşturduğu zemine yerleşmiştir, Risale-i Nur'lar. Bunlar başlangıçta dinsel açıdan itibar sahibi olan kişiler tarafından halka *okunmaktadır*. Ancak "özellikle ilk dönemlerde", der Mardin, "Said Nursi'nin fikirlerini meşrulaştıran, onun köylüler, hatta kasabalılar tarafından pek çok durumda anlaşılamayan *sözleri* değil, değindiğimiz okuma uygulaması aracılığıyla sürdürülen *huşudur*" (son vurgu bana ait) ve bize düşen de yine Taner Timur'a uyarsak, bu noktada Mardin'in fare bile doğuramadığını söylemekten ibarettir. Mardin'in "hûşu" analizini kabul ettiğimiz anda birden fazla sorunla karşı karşıya geliriz.

Öncelikle hûşu, okuma pratiği aracılığıyla sürdürülen bir durum değil, bizzat okuma pratiğini önceleyen ve bu pratik içinde kendini yeniden üreten bir pratiktir. Önceleyebilmesi için okunacak şeyin belirli bir meşruiyetinin olduğu baştan veri sayılır. Örneğin okunacak şey *Kan Kalesi Cengi* ise daha metin ortaya çıktığı anda, meşruiyet orda hazır ve nazırdır; ancak bu hazır olma söz konusu edilebiliyorsa hûşu durumu ortaya çıkar. Yani, Mardin'in iddiasının aksine hûşu bir meşruiyet doğurmaz. Mardin, lütfedip bir sözlüğe baksaydı *hûşu* sözcüğünün "alçakgönüllülük, Tanrı huzurunda nefsini hor ve hakir görme, yani benliği terk" anlamına geldiğini bilirdi. Bunun sonucunda da benliği terkin metnin okunması dolayımıyla ortaya çıkmadığını, metinle birlikte var olduğunu da görürdü. *Kan Kalesi* ortaya çıksın çıkmasın, orada Ali'nin söz konusu edildiğini bilmek, onun karşısında benliği terki kendiliğinden dayatır. Okunup okunmamasının hiçbir önemi yoktur; bu bizzat gücünü Ali'nin, Mardin'e uyarak söyleyelim, "meşruiyetinden" almaktadır. Bu meşruiyet ise gücünü başka bir yerden almaktadır, yine Mardin'in dönüp bakma gereğini hissetmediği bir yerden; ortodoks din anlayışının içerdiği kutsallık ve zaman anlayışının dışında bir kutsallık ve zaman kavrayışından. Mardin'in dönüp bakması gereken ilk yer, Risale-i Nur'ların Halk İslâmı'nın külliyatı içinde yer bulduğunu mademki kabul ediyor ki bu da sorunlu bir alandır, nasıl yer bulabildiğini, sevdiği deyişle söylenirse, nasıl bir boşluğa karşılık geldiğini açıklamak olmalıydı. Onun yerine genel geçer olarak hûşu'ya sığınan Mardin, bize gerçekte şunu sunmaktadır: Nursi meşruluğunu tarih-üstünden almaktadır! Hûşu durumu benliğin terki anlamında, belirli ve farklı bir kutsallık anlayışı içinde anlamlandırılmadığı sürece, tarih-üstü bir durumdur ve buraya aklın kuralları uygulanamaz çünkü aklın geride bırakıldığı bir uzamı işaret etmektedir. İşte bu uzam Nursi'nin

sözlerinin meşruluk kaynağıdır. Bu durumda zaten aklını kullanan bir bilim insanı olarak Mardin'in bunu açıklamak gibi bir şansı yoktur; Mardin de zaten bunu kabul etmekten başka bir şey yapmamaktadır. Mademki aklın uygulanamadığı bir alandır, peki Mardin hûşu'ya nereden ulaşmıştır? Sanıyorum Mardin'e vahyedilmiştir bu ya da Mardin, olanı açıklamak yerine nasıl olması gerektiğini gözettiği için, duruma uygun bir şema uydurmaya çalışmaktadır.

Mardin'in metodolojisindeki bir diğer sorun da tarih bilgisinden ve tarihi okuma biçiminden kaynaklanmaktadır. Soyadını taşıdığı soyun da dahil olduğu Nakşibendi Tarikatı'na ilişkin yaklaşımı bunu tipik bir biçimde göstermektedir (s. 91). Öncelikle Mardin'in tarikatlara ve bunların ortaya çıkış biçimlerine ilişkin çok temelli bir eksikliği hemen göze çarpmaktadır. Şöyle ki Trimingham'a yaslanarak, Nakşibendi tarikatında ifadesini bulan "iç-ağırlıklı iman" anlayışının,

> İslâmiyet öncesine ait dini pratikleri standart sünni inançları ile pek kolay [pek kolay mı?] bağdaşmayan Orta Asyalı Türklerin şamanist ibadet alışkanlıklarını denetim altına almanın bir yolu olarak düşünülmüştü

diyerek Nakşi tarikatına bir süper-bilinç atfetmektedir. Oysa tarikatler ve onlar da ifadesini bulan çeşitli anlayışlar, böylesi süper-bilinçlerin iradi seçimleriyle ortaya çıkmış şeyler değildir. Buraya biraz sonra girmek üzere Mardin'i izlersek, şöyle bir çıkmaza sokar kendini Mardin: Bir yandan bu tarikat içerdiği anlayışla şamanist alışkanlıkları denetlemeye çalışmaktadır, öbür yandan yine Mardin'e göre, "Nakşibendi tarikatının bunu gerçekleştirirken yaptığı şey, dinsel yükümlülüğün ve Allah'ın birliğinin ortodoks yorumunda taviz vermemekteki ısrarı olmuş"tur. Özetle, bir yandan onları denetlemek istiyorsunuz, bir yandan ortodoks yorumdan taviz vermiyorsunuz. Peki, bu denetimi nasıl başarıyorsunuz? Yoksa Nakşibendi ta-

rikatı silahlı bir örgütlenme miydi ve şiddet kullanarak mı bu denetimi gerçekleştirdi?

Azıcık tarih bilgisi olan herkes, Nakşibendiliğin kendisini Ahmet Yesevi'ye dayandıran bir tarikat olduğunu, Yesevi'nin ise başlangıçta ortodoks sayılsa da, sonradan, Köprülü'nün de saptamasıyla, hetedoroks niteliğinin kabul edildiğini bilir. Ayrıca, bildiği bir şey daha vardır: Hangi tür tarikatten söz edersek edelim, ister Bekri, ister "Alevi",[15] tarikatın bizatihi kendisi dinin ortodoks yorumunun belirli bir ihtiyacı karşılayamadığı varsayımına dayanır ve hatta giderek dinin belirli bir formunun, örneğin İslâmın, belirli bir ihtiyacı karşılayamadığını kabul eder ki bunun anlamı tarikatın çıkış noktası olarak bizatihi kendisinin belirli bir anlamda din-dışı olduğudur. Yani tarikat gerçeği düpe düz İslâmın yayılım ve yaşanması sürecinde karşılaştığı bir krize işaret eder! Bu aynı zamanda İslâm öncesi kültürlerin karşılaştığı var olma ve kendini yeniden üretme krizidir de! Bu anlamda tarikatler, İslâm dışı pratik ya da inançları denetlemenin bir aracı olarak ortaya çıkmaktan çok, bu pratik ve inançların İslâm içinde kendilerini var kılma ve yeniden üretmelerinin bir aracı olarak tarih içinde şekillenirler. Ancak, süreç içinde işlev ve rol değişikliği elbette karşımıza çıkabilecektir. Fakat Mardin'in sözünü ettiği tarih 12. yüzyıldaki ortaya çıkış tarihidir. Yani henüz Türklerin Müslümanlaşma süreci içinde bulunduğu dönemdir ve bu dönem iki yüz yıl daha sürecektir! Yani İslâm, bırakalım şamanist[16] ibadet alış-

---

[15] Buradaki "Alevi"liğin heterodoks bir inanç sistemi olarak Alevilikle bir ilgisi yoktur. Kastedilen soy zincirinin ilk halkası olarak Ali'yi gören ve kendisini Peygamber'e buradan bağlayan tarikatlerdir. Bekri tarikatler ise Peygamber'e Ebu Bekir üzerinden ulaşmaktadır.

[16] Burada her ne kadar "şamanist" nitelemesini kullanıyorsam da, "Şamaniliği" standart bir din olarak kabul ettiğim anlamı çıkarılmamalıdır.

kanlıklarını denetleme sorununu, henüz şamanist Türklere nüfuz etme sorunuyla boğuşmaktadır. Aynı şekilde şamanist kültür de var kalma sorunuyla boğuşmaktadır. Bu iki ayrı kültürün karşılaşma noktasında yaşanan kriz tarikatları doğurmuş ve tarikatlar her iki kültürün karşılıklı taviz vererek iç içe geçtiği bir çözüm noktası oluşturmuşlardır ki özellikle Yesevi ve Yesevi kökenli tarikatlar (Bektaşilik gibi) bunun tipik örnekleridir.[17]

Şerif Mardin'in en temel sorunu Nursi'nin metinleriyle ilişkisinin zayıflığıdır. Bu hem bu metinlere eleştirel olarak yaklaşmamayı, hem de metinlerin içerikte ne söylediğiyle ilgilenmemeyi ve sonuç olarak metinleri anlamlandırma çabasından uzak olmayı içermektedir. Bu nedenle de, her ne kadar çıkış noktası olarak Sayın Işıklı'dan tümüyle farklı bir yerden hareket etse de (toplumsal bir pratik olarak din ve bir anlamlandırma sistemi olarak nurculuk) dönüp dolaşıp aynı yerde buluşmaktadırlar. Bu buluşma noktası da (biri, anlamlandırmaya değer çok şey bulamadığından, öteki bu anlamlandırma çabasının konuyla doğrudan ilgisi olmadığını varsaydığından) Nursi'nin değirmenine dışardan su taşımak, yani hangi sorunu açıklamak durumuyla karşı karşıya olurlarsa olsunlar, dışsal faktörlere başvurmak zorunluluğuyla karşı karşıya gelmeleridir. Bu düzeyde bir karşılaştırma yapıldığında Işıklı'nın tutumunun daha sağlıklı olduğu da kolayca söylenebilir. Çünkü Işıklı, kendi perspektifi doğrultusunda, söyleyeceğini netçe ortaya koymakta, herhangi bir bulanıklığın arkasına sığınmamaktadır. Oysa Mardin, bulanıklığı akademik açıklama çabası olarak kabul etmemizi istemektedir ki bunun da tipik örneğini,

---

[17] Bu konuda ve özellikle Yesevi'nin heterodoks niteliğine ilişkin saptamalara ilişkin, daha ayrıntılı bilgi için, bkz. Turgut Akpınar, *Türk Tarihinde İslâmiyet*, İstanbul: İletişim, 1993, s. 230.

yukarda, şimdilik değinmeyeceğim dediğim Nursi ve siyaset ilişkisine yöneldiğinde vermektedir.

Burada, hakkını teslim etmek için belirtelim ki Mardin, nurculuk ve siyaset ilişkisine belirli bir yer vermiştir (s. 251-254). Ancak yer verdiği bölümün başlığı bile ilginçtir ve özel bir bakışa işaret etmektedir. 4. Bölümün birinci alt ana bölümü olan "A: Nurculuk ve dış dünya" bölümünde siyasete "İletişim ağları ve siyaset" alt başlığı altında yer verilmektedir. Başlığın açıkça söylediği şey, siyasetin dış dünyaya ait oluşu ve nurculukla ilişkisinin içsel olmadığıdır. Başlığın söylediğini ilgili bölüm de doğrulamaktadır. İlgili bölümde "Said Nursi'nin kendisinin siyasetle olan ilişkisi (...) daha karmaşık bir model ortaya çıkarmaktadır" diyen Mardin nedense bu karmaşık modele değinme gereği duymamakta, Nursi'nin uzun vadeli bir siyasi amaç diye nitelenebilecek bir amacı ve kısa vadeli amaçlar olarak nitelenebilecek, ilgili dönemlerdeki partilerle ilişkilerden beklenen sonuçlar gibi, ikincil amaçları olduğunu belirtir ve fakat, okur bu modelin neresinin karmaşık olduğunu bir türlü anlayamaz. Zaten başka bir değini de yoktur. Hemen devamında, aile ilişkileri, ağalık konumu, din eğitimi ve arkadaşlık bağlarının birbirleriyle iç içe geçmesi sonucunda ortaya çıkan bir ağdan söz eder Mardin. İletişim ağı denilen şey budur. Bu ağ hem Nurculuğa taraftar kazandırmış, hem de Nursi'nin mesajını meşrulaştırmıştır. Anlaşılan bu ağ –Mardin'in anlamamızı beklediği sonuç bu olsa gerek–, aynı zamanda Nursi'yi politik bir figür olarak karşımıza çıkaracak ve kendisine politik bir destek sağlayacaktır. Başlangıçta Türkiye'nin doğusunda tarikat-ağa ağının sağladığı desteğe, giderek Eskişehir, Afyon, Isparta gibi Batı illerinden gelen bazı yönlerden farklı bir destek de eklenecektir. İşte siyaset, Said Nursi ve nurculuk ilişkisi bu kadardır! Yani şunu mu demek istemektedir Mardin; Doğu'da ağalar ve Batı'da daha elit bazı gruplar

Said Nursi ve nurcu hareketi çeşitli politik, toplumsal amaçlar için desteklemişler, onu kullanmışlardır ve Nursi ve nurculuk da ikincil amaçları üzerinden birincil amacına ulaşmak için DP gibi siyasal partileri kullanmaya çalışmıştır? Eğer denilmek istenen buysa, Said Nursi ortaya çıktı çıkalı bu saptama sürekli yapılmıştır. Gerçekte Mardin'in bizden beklediği şudur: Siyaset ile Nursi ve Nursi'nin öğretisi arasında içsel bir bağlantı yoktur. Bu bağlantı toplumsal koşullar gereği zorunlu, kaçınılmaz ama her durumda arızi, dışsal olarak kurulmaktadır. Bu durumda elbette Türkiye Cumhuriyeti'nin Nursi'yi siyaset yapmak, dini siyasete alet etmekle ilgili yürüttüğü kovuşturmalar da, belirli duyarlılıklar ve refleksler nedeniyle arizi olanı özsel sayma yanılgısı ya da kastından kaynaklanmaktadır ki zaten Nursi de bunu nerdeyse aynı biçimde söylemektedir. Mardin de onun her söylediğini veri saydığına göre, sorun yoktur. Oysa aynı Mardin, daha önce siyasetle Nursi'nin ilişkisinin hiç de dışsal olmadığına ilişkin kimi ipuçları yakalamış ama bunları özellikle gözden kaçırmak için elinden yapmıştır.

Nursi'nin sık sık Türkiye'de şeriatı yeniden kurmak istediği yolunda suçlamalarla karşılaştığını saptayan Mardin, hemen arkasından şu saptamayı yapar:

> Gerçekte ise, Said Nursi'nin İslâmiyetin yeniden canlandırılmasını mümkün kılacağına inandığı adımlar, hayatı boyunca Türkiye Cumhuriyeti'nin laik yasalarını tahribe yönelik herhangi bir faaliyette bulunmadığını ileri sürme imkânı tanımaktadır (s. 160 ve devamı).

Bu imkânı nasıl elde etmiştir Nursi, Mardin'e göre; taraftarlarını uyararak, henüz zamanın kendi programları için yeterince olgunlaşmadığını saptayarak. Gerçekten de hemen devamında Mardin tam da bunu söyler. Nursi'nin de dahil olduğu bir halkanın öncelikli görev olarak imanın pekiştirilmesi, arkasından şeriatın bir bütün olarak ortaya çıkarılmasını üst-

lendiğini belirten Mardin, bu adımların arkasının geleceğinin farkındadır ki "Bediüzzaman, daha sonraki ikinci ve üçüncü adımları, belirsiz bir geleceğe bırakıyordu" der. Nursi takipçilerine, "artık zamanın olgunlaştığı gibi yanlış bir sonuca varmamaları uyarısında bulunuyordu" (s. 161). Ne için zaman olgunlaşmamıştır? Şeriatın bir bütün olarak canlandırılması için. Yani Nursi'nin bu amacını bizzat Mardin saptamaktadır. Peki, Türkiye Cumhuriyeti Nursi'yi neyle suçlamıştır hep; şeriatı yeniden kurmak istemekle! O halde, Sayın Mardin'e sormalı, bizatihi kendi kurduğu çerçeve içinde, Nursi'nin zamanın olgunlaşmadığı saptaması, böyle bir amaç gütmediğini mi gösteriyor, yoksa böyle bir amaç için atılacak adımların dikkatli atılması gerektiği, koşulların göz önünde tutulması gerektiğini mi? Aynı şekilde, böylesine bütünsel bir amaç taşıyan bir portrenin nasıl oluyor da siyasetle ilişkisi kesilmeye çalışılıyor? Belli ki Mardin, siyasetten ancak veri tarihsel dönemin siyaset yapma biçimlerini anlamakta, Nursi'yi bu biçimlere sığdırmak istemediği ama koyacak yer de bulamadığı için siyasetten uzaklaştırmaya ve en sonunda da "siyaset-öncesi" bir duruma yerleştirmeye çalışmakta, bunu da tanımlama ve açıklama zahmetine girmeksizin (ya da böyle bir durumdan zaten hiç haberdar olmadığı için) yükü Bloch'un omuzlarına bırakmaktadır. Belli ki nesnesiyle mesafesini kaybeden Mardin, gerçekte siyasetle Nursi ve Risale-i Nur'ların ilişkisini, metinlerin içeriğine yönelmediği için söyleyememekte, söylüyormuş gibi yaparak, bir futbol terimi seçilirse, tam anlamıyla topu taca atmayı tercih etmektedir. Elbette sürekli taca giden toplar ya da sürekli kalburla taşınan değirmen sularıyla ne değirmen dönmekte, ne oyun bir türlü ilerleyebilmektedir.

Fakat artık bu kadarla yetinerek, maçın ilerlediğini, değirmenin döndüğünü varsayıp, Mardin'in en iddialı saptamalarından birine değineceğim. O da Nursi'nin yeni bir dinsel leh-

çe, kişiselci bir dinsel deneyim ve metin merkezli bir dindarlığın temsilciliği mertebesine yükseltilmesidir. Sondan başlarsak, bizatihi İslâmın kendisinin metin merkezli bir din olduğunu kabul edebiliriz. Bu ister ortodoks öğretinin dinin temellerine ilişkin kabullerinde, isterse Halk İslâmı'nın dini bir toplumsal pratik olarak yaşayışında kolaylıkla gösterilebilir. Ama burada metin merkezlilikten ne anlaşılmalıdır? Mardin'in anladığı şey, metnin kendi karizmasının öne çıkması mı, mesajın öne çıkması mıdır? Ancak, Mardin her ikisini ifade etse de, ikisinin birbirinden farklı olabileceğinin farkında değildir en başta. Mesajın öne çıkması, metnin okuma nesnesi olma niteliğini vurgulayarak öne çıkarırken, metnin karizması okuma nesnesi olmasını gerektirmez, yani okunmasını hiç de gerektirmez. Örneğin, herhangi bir Müslüman köylünün evine gidildiğinde, tavana yakın, el erimine mümkün olduğunca uzak bir noktada Kur'an'ın özel kabı içinde asılı olduğunu görebiliriz. Bu metin, ancak doğum, ölüm gibi tarihsel zamanın kutsal zaman tarafından yarıldığının "hissedildiği" (deneyimlendiği) anlarda açılıp okunacaktır ama böyle olması metnin merkezi bir rol oynamadığı anlamına gelmez. Aksine o adeta, duruşuyla bizatihi o evin çadır direğidir! Ev onun çevresinde örgütlenerek var olmuştur. Onu çekip aldığımızda ev dağılacak, kaosla karşı karşıya kalınacaktır. Mardin anlaşıldığı kadarıyla, betimlemeye çalıştığım bir merkezlilikten çok, mesaja dayalı bir merkezlilikten söz etmektedir. Bu da metnin okunması gereğini ön koşul olarak bize dayatmaktadır. Mardin, kitabının kimi bölümlerinde Nursi'ye yaptığı atıflarla mesaj merkezliliği işaret eder gibi görünmektedir. Örneğin Mardin, Nursi'nin dayanak olarak sulandırılmamış bir Kur'an mesajını seçtiğini veri kabul etmektedir (s. 230) [İnsan, Risale-i Nurlarda olduğundan öte, Kur'an acaba nasıl sulandırılabilirdi diye düşünmeden edemiyor]. Fakat bu durumda Mardin'in İslâmın bizatihi mesaj mer-

kezli olduğundan hareketle, Nursi'nin bundan farklı olarak, bu merkezlilikte nasıl bir dönüşüm yarattığını, mesaja ne kattığını göstermesi beklenirdi. Hele de sulandırılmamış bir Kur'an mesajını seçtiğini veri sayabilmek için de Risale-i Nur'lar ile Kur'an arasındaki ilişkileri, bu broşürlerin Kur'an'ı nasıl yorumsadığını incelemesi beklenirdi ama bunu yapmamıştır.[18] Onun yerine baştan beri aynı şeyi yinelemekle yetinmiştir: "Yazılı metinlerin karizmatik önderlerin talimatlarının yerini alması ve Kur'an'ın merkezi hakikatlerinin daha geniş bir kesim tarafından anlaşılabilir kılınması" (s. 63). Bu, Mardin'e göre, mesaj yaymanın ötesinde bir şeydir, bir "seferberliktir" (s. 62). Niçin? Çünkü, "bu yeni bir girişim olmasa da", Nursi'nin amacı "yeni, bütünselci ve ideolojik bir nitelik taşıyordu" (aynı yerde). Said Nursi'ye mesaj merkezliliği ille de atfetmek isteyen Mardin, bunun önünde duran en önemli engel olarak bizzat Nursi'nin dilinin sorunluluğunun farkındadır. Kur'an'ı Türkçe açıklamak misyonunu yüklediği Nursi'nin Türkçe'yi yirmi yaşından sonra, o da ne ölçüde öğrenebilmişse, öğrenmiş olması, Türkçe açısından uygun düşmeyen bir sentaks kullanması, sözüm ona bir yandan mistisizmi dışladığı iddia edilirken, öbür yandan Nursi'nin üslubunun mutasavvıfların üslubundan kopamamış olması sorun yaratmaktadır. Bu sorunu da Mardin kendince aşıvermiştir. Bütün bunlar Nursi'nin üslubuna büyüleyici bir güç kazandırmaktadır! (Aynı yerde.)

Mardin'in Türk edebiyatı bilgisini ve zevkini hiç sorgulama gereği duymaksızın, bu büyülü üsluba ilişkin saptamalarına bakıldığında karşımıza çıkan ögeler şunlardır; kıvraklık, sarsıcılık, gramer kurallarına aykırı cümlelerin çekici etkisi, Türkçe

[18] Örneğin Turan Dursun, Mardin'in kaynakçasında yer almamaktadır.

cümlelere özel bir ahenk veren Arapçalaşmış zengin kelime haznesi, retoriğinde Kur'an'ın üslubunu çağrıştıran yönlerin bile bulunması ve ilh. (s. 280). Ancak hemen ardından sorun başlamaktadır. Çünkü Mardin'e göre, Nursi de, örneğin Arabi gibi, sıra kendi düşüncelerinin açıklamasına geldiğinde hemen hemen tamamen anlaşılmaz kalmaktadır (aynı yerde). Fakat Mardin, bu kapalılığı da aşmaya azimlidir. Böyle olsa da dinleyicileri buna hazırdır. İkinci olarak, çok daha geniş bir etki sağlayan şey, "tasavvufun örttüğüne inanılan, o ifade edilmeyecek ölçüde kutsal anlam taşıyan şeydi. Bediüzzaman'ın alt sınıftan takipçileri üzerindeki etkisi, işte bu ikinci düzeyde kavranılmalıdır" (s. 281).

Mardin'in nereden nereye geldiğine dikkat edilmelidir. Kur'an'ı Türkçe açıklama seferberliğiyle ilişkilendirdiği Nursi, şu anda kendi derdini anlatma bağlamında tam anlamıyla kapalılıkla ifade edilmektedir. Aynı Nursi, daha ilerde yine vurgulu bir biçimde, "iletişimin yoğunlaştığı bir çağda anlam'ın (mana) merkezi bir yer işgal ettiğini kavraması"yla övgüyle karşılanmaktadır (s. 354). Anlamı önemseyen, Kur'an'ın Türkçesini önemseyen Nursi ve aksine, gücünü kapalılığından, karanlıkçılığından alan bir başka Nursi!

Bu ve benzeri çelişkiler Mardin için kayda değer değildir; çünkü Mardin, nihai olarak Nursi'nin başarısının "dini lehçeyi hem bireysel hem de toplumsal düzeyde canlandırmasından kaynaklanmakta" (s. 40) olduğunu düşünmekte, buna bağlı olarak İslâmi lehçeyi yeniden kurup ihya ettiğini savunmaktadır (s. 365). Mardin'in lehçeden ne anladığına gelince: "Lehçe derken, toplumsal ilişkilerin belirli bir alanında kullanılan özel dili kastediyorum. Söylem ise bu lehçenin, daha belirgin pratik kaygıların aracılığıyla şekillendirilişidir" (s. 11). Devamla,

> benim gördüğüm, İslâmi lehçenin toplumsal hayatın bütün yönlerini kapsama anlamında nüfuz edici bir nitelik taşıdığı ve

> Batı'daki dinlere göre üst ve alt sınıflar tarafından daha eşitçe paylaşıldığıdır. (...) Böyle bir lehçenin paylaşılmasıyladır ki, İslâmi toplumlarda "toplumsal meşruiyet" diyebileceğimiz bir olgu belirir (s. 17).

Bu aynı zamanda İslâma içkin demokratik bir eğilime karşılık gelmektedir. Sonuç olarak, Mardin'e göre,

> lehçe üç düzeyde bir araç işlevi görüyor: kişiyi çevreleyen dünya ile ilgili bir "efsun" yaratan mitik-şiirsellik duygusunun korunmasıdır. Lehçe, bir açıdan belirli birinin kişiliğinin ya da kimliğinin genişlemesi şeklinde tanımlayabileceğim bir kavramdır. Üçüncü olarak bu lehçe evrenin ve dünyanın bilişsel bir modelinin oluşturulmasına yaramaktadır (s. 343 ve devamı).

Fakat Mardin'in lehçe ile Nursi arasında işlevsel bir bağlantı kurabilmesi için, öncelikle yine bir boşluk yaratması gerekmektedir; öyle bir boşluk ki bu boşluk ihya ettiği İslâmi lehçe aracılığıyla Nursi tarafından doldurulsun! Bunun için yeniden tarihe başvurur; "Türkiye Cumhuriyeti'nin gündelik ilişkileri ayrıntılandıran bir harita oluşturmakla ilgilenmediği, bunun büyük bir ihmal olduğu, Nursi'nin ise dini lehçeyi yeniden canlandırarak toplumsal yaşamın diline hayat verdiği"ni savunan (s. 359) Mardin, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşundan bugüne herhangi bir sosyal bilgiler ya da hayat bilgisi gibi ilkokul ders kitaplarına (okumasına bile gerek yok, resimlerine) bir göz atma gereği duymamıştır belli ki bu kadar afaki bir biçimde Cumhuriyet'in gündelik ilişkileri anlamlandırma konusunda ihmalkâr davrandığını söyleyebilmektedir. Peki bu ihmalkarlığı nasıl telafi etmiştir Nursi? Mardin'e göre, Nursi çeşitli düzeylerde yeni bir düzen oluşturma adına yola çıkmıştır ve bunlardan biri de devlete karşı ailenin yeni bir değere kavuşturulmasıdır (aynı yerde). Şöyle devam eder:

> Nursi'nin söyleminde yer alan ve benim kişicilik şeklinde adlandırdığım özelliğin merkezinde aile örüntüsü yer alıyordu.

> Kişiciliğin ikinci kullanımı ise, insanın tarihinden (...) tarihin devresel zamanının yerini, daha büyük ölçüde ve daha kesin bir doğrusallığa sahip, daha güvenilir bir zaman çerçevesine yerleştirmesidir. Bu, İslâmi kadere özgü, içinde başlangıcın ve sonun belirlenmiş olduğu zaman ölçeği idi. Dini söylem ve lehçenin bir üçüncü kullanımı ise, bunların konsensus sağlamada araç olmalarıdır (s. 360).

Böylece kişicilik ile lehçe de ilişkilendirilmiş olur.

Fakat hemen burada bir müdahalede bulunmak gereklidir. Mardin, Cumhuriyet'in içerdiği tarih "duygusunun" ve sunduğu zaman kavrayışının tuhaf bir biçimde devrevi (döngüsel) olduğu gibi garip bir sanıya mı sahiptir acaba? Böyle bir sanı karşısında, elbette İslâmın içerdiği doğrusal zaman kavrayışı daha güvenilir kalmakta, en önemlisi bu da İslâmi kader anlayışıyla ilişkilendirilerek, başı ve sonunun belirginliği anlamında iyiden iyiye güvenli bir liman gibi sunulmaktadır. Mardin, eğer aksini düşünüyorsa, gerçekte Cumhuriyet'in zaman algısı da en az İslâmınki kadar doğrusaldır çünkü bu zaman algısının özel olarak Cumhuriyet ya da İslâmla ilişkisi yoktur. Nihayetinde tarih, Eski Ahit'in icat ettiği, Yeni Ahit'in geliştirdiği bir şeydir. İslâm bu geleneği devralır ama elbette köklü bir değişimle ve fakat değiştirdiği özelliği doğrusallığı değildir. Geçmişe ve kurtuluşa ilişkin boyutudur. Batı modernleşmesinin dayandığı tarih ve zaman algısı nasıl Yeni Ahit üzerinden gelişmişse, Türk modernleşmesinin adımlarından biri olarak Cumhuriyet'in algısı da bu çizgiyi izlemiştir. Bu anlamda, doğrusal tarih anlayışının baş ve sonu içermesi ile güvenilirliğinin bizatihi İslâmın kader anlayışıyla doğrudan hiçbir ilgisi yoktur.[19]

---

[19] Bunun için örneğin Bkz. Krishan Kumar, *Sanayi Sonrası Toplumdan Post-Modern Topluma Çağdaş Dünyanın Yeni Kuramları*, çev. M. Küçük, Ankara: Dost Kitabevi, 1999, s. 263, özellikle s. 87'den itibaren "Modernlik

Şimdi kaldığımız yerden devam edersek, Mardin sözünü şöyle sürdürür:

> Kaldı ki zaten sonuçta, Nurculukta neyin "gerçekten" dini olduğunun anlaşılmasında önem taşıdığına inandığım iki özellik öne çıkarılabilir. Biri, kişinin dine bağlanmasında sembolik malzemenin sahip olduğu merkezi yerdir. İkincisi ise, dini semboller kümesinin bireysel düzeyde şekillendirilebilir niteliğidir (s. 39).

Mardin, nurculuğun doğup yükselişinde demokratlaşmış bir yön bulmaktadır; çünkü, "bu yükseliş, alt sınıflardan insanlara, dini mesajları kendi bildikleri yollardan yorumlama olanağı tanıyordu" (s. 349). Ek bir kanıt olarak da Nursi'nin içrekçilik ve seçkincilikten bağını koparması sunulmaktadır. Böylece Nursi'nin sözüm ona kişiselci yaşam görüşü, dinsel lehçe ve metin merkezlilik iç içe geçirilmiş olmaktadır.

Bu yumağı anlayabilmek için ipin ucundan sağmak şarttır. Ama son olarak Mardin'in Said Nursi'de bulduğu kişiselci dünya görüşünü nasıl ele aldığını kısaca görelim.

> Bu görüş, toplumu, "analar ve babalar", "bizim hükümdarımız" ya da "hükümdarlar" gibi bileşenlerin toplamı şeklinde çizer. Usta ve onun öğrencilerinden, usta zanaatkâr ile onun çırak ya da halifelerinden söz eder. Bu belirtiler arasındaki bağlantılar ise "evlat sevgisi", "verilen sözün tutulması", "yeminin kutsallığı", "arkadaşlık bağları kurulması", "komşularla iyi geçinme ve "(kısmen) dini bir cemaatin üyesi olarak saygın bir konum elde etmeye çalışmak" gibi unsurlardan ibarettir. Bütün bu kavramlar için bir ad aranırsa bunlar kişiselci olarak tanımlanabilir. Bu konumun bireyciliğin savunulması anlamına gelmediğine daha önce işaret etmiştim. Önemli olan kavramların, "gerçek" kişilerden oluşan bir toplum anlayışı üzerine oturmasıdır (s. 259).

Fikri" başlıklı bölüm ile Reha Çamuroğlu, *Dönüyordu, (Bektaşilikte Zaman Kavrayışı),* İstanbul: Metis, 1993, s. 99.

Mardin, bu gerçek kişileri özellikle vurgulamaktadır çünkü Batı Avrupa tarzı kavramsallaştırmanın getirdiği mirasın bir parçası olarak toplumun birey-üstü, dolayısıyla fiktif kavranışı karşısında bu gerçeklik özel bir önem taşımaktadır.

Sondan başa doğru ilerlersek, en başta Mardin, kişiselci dediği ilişkiler sisteminin içindeki iktidar bağlantısını görmezden gelmektedir. Usta-çırak, baba-oğul ilişkisinde apaçık bir iktidar ilişkisi vardır. Fakat Mardin buna daha önceden zemin hazırlayarak, kendisinin bu ilişkiler setinin kurucu unsuru olan söylemi Foucault gibi kavramadığını belirtmiş ve bu arada Foucault'ya da bir "çalım atmayı" ihmal etmemiştir. Mardin'e göre, Foucault'nun söylem'i iktidar ilişkileriyle şekillenmekte, kendi kullanımı ise kavrayışla ilgili sorunlara tekabül etmektedir:

> Foucault, söylem kullanıcılarının doğrudan bu kullanım nedeniyle ayrıcalık kazanan özel bir topluluk oluşturmalarının altını çizer. Bense tersine, söylemin geri planında yatan bir lehçeye giderek daha geniş kesimlerin ulaşabilmeleri olgusu üzerinde duruyorum (s. 19).

Oysa Foucault, Mardin'in söylediği gibi, söylemin kullanımı nedeniyle ortaya çıkan dar, özel insan topluluklarına vurgu yapmaz; vurgusu söylemin topluluk oluşturucu rolü ve bu kullanımın aynı anda iktidar ilişkileri anlamına geldiği üzerinedir. Mardin'in söylemin içeriğini daraltarak, lehçeyi daha geniş kesimlere açma çabası basit bir anlam kaydırmasından öteye gitmez. Ayrıca lehçenin kullanımının bir konsensus sağlamaya hizmet ettiğinden söz eden Mardin, gerçekte bizzat söylemin topluluk kurucu rolüne işaret etmekten öte bir şey yapmamaktadır ama bir farkla, bunun iktidar ilişkileri içermediğine inanmamızı istemektedir.

İkinci olarak, bu dünya görüşü içinde içerili bulunan ilişkiler ağının "gerçek" kişiler üzerine kurulu olduğunu ısrarla vurgulayan Mardin, bu gerçekliğin bizatihi kurulan bir şey ol-

duğunu, en az Batı'daki toplumun birey-üstü niteliği ölçüsünde yapaylığı kadar, yapay kişiliklere denk düştüğünü görmezden gelmemizi istemektedir. Oysa aynı Mardin, biraz ilerde son derece abartılı ve çelişik bir ifadeyle "Said Nursi'nin düşüncesinde bireysellik bile, referans çerçevesi olarak kişinin yapısından ve özelliklerinden değil, ilahi düzenden gelmektedir" (s. 265) diyecektir. Bireyselliğin bile ilahi düzen tarafından kurulduğunu savunan bir Mardin, öbür yandan aile ilişkileri içindeki kişinin "gerçek" olduğuna, yapay olarak kurulmadığına, dışarda biçilmiş bir kumaşa sarıp sarmalanmadığına inanmamızı beklemektedir; orada, Kur'an'da ve Risale-i Nur'larda bir ilahi referans durmuyormuş gibi.

Üçüncü olarak, Mardin Said Nursi'de bireyi mi, kişiyi mi aradığına bir türlü karar verememiş gözükmektedir. Mardin'e göre, Nursi'nin "hayat hikâyesinde tekrar tekrar ortaya çıkan bir tema, Müslümanların, belirli bir siyasi düzenin *uyrukları* olarak değil, *bireyler ve bir cemaatin üyeleri* olarak harekete geçirilmeleri gerektiği yolundaki temadır" (s. 164). Fakat aynı Mardin, biraz ilerde Nursi'nin başlıca korkusunun bir Müslümanın yaşamına ben duygusunun egemen olması olduğunu söyler (s. 266). Mardin'in ben duygusu ile birey olmayı birbirinden nasıl bu kadar kolayca soyutlayabildiğini ve cemaatin üyesi olmak ile birey olmayı nasıl uzlaştırdığını kendi adıma ben bilemiyorum. Sorunu iyi tarafından görüp kişiyi aradığını varsayıyorum. Kişiselcilik üzerinden karşımıza sorunlar çıkmaya devam ediyor ama.

Mardin bir yandan Risale-i Nur'ların kapalılığından, gizemliliğinden, örtüklüğünden söz ederken, aynı metinlerin sunduğu semboller dünyasının bireysel olarak (dikkat kişisel olarak değil!) şekillendirilebilir nitelikte olduğunu söyleyiverir. Elbette burada gizemin ve karanlığın yarattığı diyalektik etkiden söz edebiliriz ama eğer Said Nursi önümüzü kesmezse. Oysa biliyoruz ki Nursi, risalelerin anlaşılamaması durumun-

da kişilerin bu sembolik metinleri kendilerince anlamlandırmalarına cevaz vermez, tersine, anlayana kadar, semboller dünyası onlara kapılarını açana kadar yeniden yeniden okumalarını buyurur. Hatta anlayanlara bile on beş günde bir tekrar etmelerini buyurur. Elbette buradan Mardin'in çıkardığı gibi bir sonucu da çıkarabiliriz. Gerçekte, yeniden yeniden okuma demek kişinin metnin içerdiği semboller dünyasıyla ilişkisini geliştirerek, onu kendi semboller dünyasında anlamlandırması anlamına gelecektir ama yine Nursi önümüzü keser ve Kur'an'ın bu çağdaki en geçerli tefsirinin risaleler ve din yenileyicisinin de kendisi olduğunu kesin bir ağırlıkta ortaya koyar. Metne ve kendisine atfettiği ve Mardin'in ifadesiyle "iletişim ağlarının" bizatihi yarattığı iktidar ilişkileri içinde, hiç kimse kendi bildiğince risaleleri ve Kur'an'ı anlamlandırma hak ve şansına sahip değildir. Nasıl Ortaçağ'da bilgi edinmek ve anlamak demek o konuda Aristoteles'in ne dediğini öğrenmek ve anlamak, daha derin bilgi de St. Thomas'ın ne dediğini bilmek ve anlamak ise; burada da karşımıza önce Kur'an'ın ne dediğini anlamak, daha iyi bir anlama ise Nursi ve risalelerin ne dediğini anlamak biçiminde çıkmaktadır. Mardin'in yine gözden kaçırmak istediği şey, Nursi'nin ve metnin karizmasının aynı anda iktidar anlamına geldiğidir. Bu iktidarı yok sayarak kişiselciliğe kapı açmaya çalışmaktadır. Kaldı ki ancak cemaat içindeki konumuyla tanımlanan ve tanımlanma biçimiyle doğrudan bağlı olan kişi (Mardin'in ifadesiyle "kavramsal bir model olarak kişiselciliğin odak noktasını özne değil, yüklem oluşturur" s. 265) nasıl olacak da kişiselci bir anlam stratejisi geliştirecektir, belli değildir.

Aynı sorun, yalnızca anlamlandırma stratejilerinde değil, doğrudan kişici dinsel pratikler için de geçerlidir. Şöyle ki Mardin, özellikle Gazzali'nin·*İhya*'sına atıfta bulunarak Nursi'nin oradaki şemayı tersine çevirdiğini, yani Nursi'deki vurgunun İslâmi ahlakın şekil-ibadet yönü üzerinde değil, mana

yönü üzerinde olduğunu belirtmektedir (s. 354). Bunun açık anlamı ise, yine Mardin'e göre, tevhidin, "Allahın birliğinin teyidinin" öne çıkarılmasıdır (aynı yerde). Bu şekilde bir sunumdan yola çıkıldığında, okur kolayca Nursi'nin imana vurgu yaptığını, şekli olanı ikincil olarak değerlendirerek kişiyi tevhidi sınırlar içerisinde yükümlülüklerle donatmadığı, yani kişinin gündelik yaşamını düzenleme peşinde olmadığı sonucuna varabilir. Oysa gerek risalelerde ve gerekse nurcuların gündelik yaşamında bunun tam tersi gözlenmektedir. Aksine, Nursi kendisine inananların yaşamında tam bir standardizasyon peşindedir; kaldı ki zaten bu standartlaştırma çabası nedeniyle (ki aynı şey anlam katında yapılmaktadır zaten) kişiler bir topluluk, bir cemaat ruhuna kavuşmaktadırlar. Mardin, Nursi'nin *Hanımlar Risalesi*, *Gençlik Risalesi*, *İhtiyarlar Risalesi* gibi risalelerinin, niçin özellikle böyle kodlandığını görmemişe benziyor; aynı şekilde Risale-i Nur külliyatının organik parçası olan *Mektubat*'ında yer alan düzenleme girişimlerini de yok sayıyor. Kısacası Nursi için din, kişinin iman temelli olmak üzere istediği gibi deneyimleyeceği bir alan değildir. Aksine bu deneyim belirli kurallar içinde işlemelidir. Nursi'den kişici bir dinsel deneyimin ipuçlarını türetebilmek için Anadolu'daki kişiselci dini deneyimlerden haberdar olmamak gerektiği gibi, aynı zamanda, Nursi'nin izlediği çizginin zaman kavrayışından ve bu kavrayışın tarihe müdahale etmeyi meşru gördüğünden ve meşrulaştırma biçimlerinden haberdar olmamak gerekir. En önemlisi, Nursi'nin hiç de kişici olmayan bütüncül bir sistem kurmaya çalıştığından, buna bağlı olarak bütüncül bir devlet ve toplum felsefesine sahip olduğundan haberdar olmamak gerekir.[20] Fakat Mardin bu konuda ısrarlıdır ve şunu söylemeyi bile başarır:

---

[20] Örneğin buna işaret eden bir nurcu metin için bkz. Safa Mürsel, *Bediüzzaman Said Nursi ve Devlet Felsefesi*, İstanbul: Yeni Asya, 1995.

> Kişiselci sistemde topluma ilişkin -İslâmiyet dışında- kutsi kavramlar olmadığından, kişinin peşinde koştuğu şey de bir bütün olarak toplumun değil bireyin ve onun "gönlünün" değiştirilmesi olacaktır. Görüldüğü kadarıyla, siyaseti bırakıp bireylerin dönüştürülmesi işine döndüğünde Said Nursi'nin aklında yatan da, gönüllerin seferber edilmesine yönelik bu imkânlardı (s. 261).

Mardin, gönülleri kazanma işinin bizatihi kendinde bir değer taşıdığına inanmamızı beklemekte, bunun bir stratejinin parçası olduğunu, bizzat metninin değişik yerlerinde, çeşitli aşamalar halinde kendisi söylediği halde, unutmamızı beklemektedir.

Şimdi, son olarak, biraz geriye, Mardin'in lehçeye atfettiği işlevlere dönüp bir kez daha bakalım. İlk işlevi kişiyi çevreleyen dünya ile ilgili bir efsun yaratarak mitik bir şiirselliğin korunması,[21] ikinci işlevi belirli kişilik ya da kimliğin genişlemesi

---

[21] Şimdiye değin Nursi dil, lehçe ilişkisi üzerine Mardin dolayımıyla durmakla birlikte somut bir örneğe değinme gereği hissetmedim. Ama tam burada bu dile ilişkin bir örneği vermekten kaçınamayacağım, bu mitik şiirselliği belki biraz aydınlatabilmeye yarar diye. Nursi, örneğin Türkçe'yi şöyle kullanmaktadır: "Firkatli ve gurbetli bir esarette, fecir vaktinde ağlayan bir kalbin ağlayan ağlamalarıdır" (Söz: 213). İşte Mardin, buradan şiirsellik türetmektedir. Bu konuda Nursi'nin fikri sorulursa, o, kendisine iki şeyin verilmediğinden şikâyetçidir. İlki, hüsn-i hat, ikincisi, şiiri kastederek, nazım yeteneği (BL: 177). Aynı şekilde Nursi'nin metinlerinin örgütlenişine bakıldığında da bir fikir sahibi olunabilir. Bunun için de örnek olarak yine *Sözler*'den 25. Söz'ün planını veriyorum: Yirmi beşinci söz, İhtar, Mukaddeme, 1. Cüz, 2. Cüz ve Tetimme, 3. Cüz, 1. Şule, 1. Şua, 1. Suret, 2. Suret, 1. Nokta, 2. Nokta, 3. Nokta, 4. Nokta, 5. Nokta, 2. Şua, 1. Lem'a, 2. Lem'a, 3. Lem'a, 4. Lem'a, 5. Lem'a, 1. Işık, 2. Işık, 3. Işık, 4. Işık, 5. Işık, 3. Şua, 1. Cilve, 1. Şavk, 2. Şavk, 3. Şavk, 2. Cilve, 3. Cilve, 2. Şule, 1. Nur, 2. Nur, 1. Meziyet, 2. Nükte, 3. Meziyet, 4. Nükte, 5. Meziyet, 6. Nükte, 7. Sır, 8. Meziyet, 9. Nükte, 10. Nükte, 3. Nur, 3. Şule, 1. Ziya, 2. Ziya, 3. Ziya, Hatime, 1. Zeyl, 1. Nokta, 2. Nokta, 3. Nokta, 4. Nokta, 5. Nokta, 6.

ve nihayet evren ve dünyanın bilişsel bir modelinin oluşturulmasıydı. Mardin, kendi kullandığı anlamda lehçenin "manevi varlıklarla" ilgili olduğunu ve gücünü Allah'ın varlığına dair bir temel kabulden aldığını belirtmekte ve böyle bir lehçenin nereden kaynaklandığı konusunu araştırmadığını ve dahası, herhangi bir cevabının da bulunmadığını saptayarak, gerçekte Nursi üstüne bütün analizini çöpe atmaktadır. Üç niteliksel özelliğini saptadığını söylediği lehçenin bu üç niteliksel özelliğini de açıklayamamaktadır elbette. Oysa Mardin, sezgisel düzeyde ipuçlarına sahiptir ama sahip olduğunun farkında değildir. Mardin'in "siyaset-öncesi" gibi, "kişiselci dünya görüşü" gibi kullandığı kavramlar, lehçenin bu niteliklerinin nasıl anlamlandırılması gerektiğinin de işaretlerini sunmaktadır ama en iyi olasılıkla sosyolojizm batağındaki Mardin'in bu yol işaretlerini görmesi olanaksızdır. Bunun için biraz geriye, siyasal antropolojinin ve tarihin yüzdüğü sulara yelken açmak gerekmektedir. Fakat buraya yelken açmadan önce, farklı bir bütünsellik içinde, çokcul diğer bir Said Nursi okumasına daha eğilmeliyiz.

Said Nursi'nin kişiselciliğinden çok bütünselliği üstüne vurgu yapan bu anlamlandırma biçimi Ali Bulaç'a aittir.[22] Bu yaklaşıma göre, Türkiye özelinde özellikle Said Nursi, sivil İslâmi anlayışın en iyi temsilcisidir. Sivil İslâm ise veri dünyaya bir alternatif arayışıdır. Genel ilkeler bağlamında ve yalnızca Müslümanlara özgü olmak üzere bütüncü olup, İslâmın içinde veya dışında, dini, kültürel ve hukuki özerklik temelinde çoğulcu bir toplumsal projenin kurtarıcılığına inanır.

Nokta, 2. Zeyl, 1. Haşiye, 2. Haşiye. Görüldüğü gibi bizatihi planın kendisi bile baş döndürücüdür! (!)

[22] Ali Bulaç, "Dinlerin Meydan Okuyuşu: Entegrizm ve Fundamentalizm", *Birikim*, sayı 37, Mayıs 1992, s. 17-28. Bu makale özel olarak Said Nursi üzerine değildir, ancak Nursi'ye ilişkin bir anlamlandırmayı içermektedir.

İslâmi bakış açılarını ve hareketleri, politik ya da resmi ve kültürel ya da Sivil İslâm kavramlarıyla ikiye ayırarak ele alan Bulaç, Resmi İslâmın politik bir hareket olarak merkezine devlet ve iktidarı koyduğunu, bu nedenle yukardan aşağıya bir Müslümanlaşmayı savunduğunu, Sivil İslâmın ise aşağıdan yukarıya bir Müslümanlaşmanın ya da devleti değil, toplumu ele geçirmenin öncelikli olduğu, bu nedenle kültürel ve sosyal kimliği, askeri ve siyasal kimliğine baskın çıkan bir hareket ve bakış açısının adı olduğunu belirtir. Bulaç, buradan hareketle Nursi'yi Sivil İslâmın en iyi temsilcisi olarak kabul etmesine karşın, kendisinden sonra gelişen nurcu hareketi Resmi İslâmın uzlaşmacı kanadına dahil eder ve böylece en başta, Said Nursi'yi anlamlandırmakla nurculuğu anlamlandırmak arasında bir çizgi çekerek bunların bir ve aynı şeyi ifade etmediğini saptar.

Bu çerçeve içinde Sivil İslâma göre, İslâm, salt bir devlet düzeni ya da politik hareket olmayıp, hayatın siyasal boyutunu inkâr etmeksizin, siyaseti aşan bir ümmet ve toplum projesinin savunuculuğunun adı anlamına gelmektedir. Modernitenin yöneldiği homojen evrensel devlet modeline karşı ümmet temelinde yine evrensel bir toplumsal alternatif proje ile karşı çıkılabileceğini; bunun için de şimdilik izlenmesi gereken yöntemin aile başta olmak üzere, İslâmi sivil cemaat, tarikat ve toplulukların çeşitlendirilip güçlendirilmesi yolunun seçilmesi gerektiğini belirtmektedir Bulaç. Böylece Sivil İslâm, modern Batı'dan epistemolojik bir kopuş anlamında ele alınmakta, yeniden içtihat gücü kazandırılmış Kur'an'a ve modern yaşam biçimlerine alternatif olarak sünnete dönüş savunulmaktadır. Sonuç olarak Sivil İslâm için öncelikli sorun siyasal iktidarın nasıl ele geçirileceği sorunu değil, siyasal iktidarın kültürel ve toplumsal arka planının ne olacağı sorunudur. Sivil İslâmın en iyi temsilcisi olarak Nursi'yi kabul eden Bulaç, Nursi'nin "Eski

hal muhal, ya yeni hal, ya izmihlal" diyerek İslâmın içinde bulunduğu kavşak noktasını çok iyi özetlediğini belirtmektedir.

Bulaç'ın yaklaşımı Nursi'yi anlamak bakımından en sağlıklı görünen yaklaşımlardan biri gibi durmaktadır. Gerçekten de örneğin Nursi'nin siyasete ilişkin yaklaşımı Bulaç'ın çerçevesi içinde oldukça net bir biçimde aydınlanmış gibidir. Nursi'nin siyasetle ilgilenmediği, aksine onu aşan bir değerler sisteminin ihyasına yönelik olarak çalıştığı üzerine vurgular, Bulaç'ın bakışıyla, siyasal iktidar sorununun ikincilleştirilmesiyle kolayca anlaşılır olmakta, takıyye, gizlenme, ikiyüzlülük gibi açıklamalara gerek kalmamaktadır. Böyle olmakla birlikte, Bulaç'ın yaklaşımı en başta çarpık bir sivil toplumcu anlayış ve özcü bir İslâmi kavrayışla malüldür. Bu malüllüğü ölçüsünde de Nursi'de karşılaştığımız kimi ögeleri yok saymamızı gerektirmektedir.

En başta, ümmetten başlayarak, cemaat, tarikat, aile ve benzeri oluşum ya da toplulukları tümüyle devletsiz bir ortamda yaşıyorlarmış, devletle hiçbir ilişkileri yokmuş ve tam aksine bunlar birbirini var etmiyor da bağımsız kürelerde birbirlerine dokunmadan yaşıyorlarmış gibi bir varsayıma yaslanmaktadır.[23] Bundan ötürü de İslâm ümmetinin tarihine gözlerimizi kapatmamızı gerektirmekte, ümmetin tarihsel olarak değil de adeta kitabi olarak kurulan ve baştan itibaren veri sayılması gereken bir kategori olarak kabulünü dayatmaktadır. Oysa bizzat ümmetin oluşumu devletin oluşum süreciyle içiçe geçmiştir ve ümmet devleti var ettiği sürece, devlet de ümmeti var etmiştir. Bu anlamda ümmet tarihsel planda hazır bulunan bir kategori ya da gerçeklik değil, bizatihi kurulan bir şey olarak karşımıza çıkar. Bulaç, ümmet ya da benzeri kav-

---

[23] Bu konuda "manidar" bir başka uyarı için, örneğin bkz. Süleyman Seyfi Öğün, "İslâm ve Siyaset", *Politik Kültür Yazıları* içinde, Bursa: Asa Yayınları, 1997, s. 371 ve devamı.

ramlarla siyasal alanın ve tarihin ilişkisini kopardığı için, Nursi'nin metinlerinde rastlanan ilişkileri de yok saymamızı beklemektedir. Örneğin Nursi'nin ısrarla vurguladığı devlete sadakat, devletle ortak amaçlara sahip olmak gibi iddialarını görmezden gelmektedir. Elbette Bulaç, bu ve benzeri iddiaların mahkemelerde savunma amaçlı söylendiğini iddia edip üzerinden atlayabilir ama ne yazıkki bunlar yalnızca Nursi'nin savunmalarıyla sınırlı değildir.

Aynı şekilde, Nurculukla Nursi'yi birbirinden ayıran Bulaç, Nursi'den nurculuğu doğuran eğilimleri de es geçmektedir. Örneğin Resmi İslâmın bir kolu olarak saydığı uzlaşmacı-kalkınmacı perspektif ve bu perspektifin içerdiği bilim ve teknoloji saplantısının bizatihi Nursi kökenli olduğu açıktır. Öyle ki bu saplantı ve abartılı vurgulama yüzünden Mardin, Nursi'yi pozitivistlerden bile ileri sayabilmiştir.

Siyasal boyutunu geri plana atarak ümmet ve iman vurgusunu öne çıkaran Bulaç, bir anlamda Said Nursi'yi kötürümleştirmekte, her ne kadar "siyasal boyutları da dahil" gibi vurgulara yer verse de gerçekte ümmetin içinden siyaseti türetecek yolları tıkamaktadır. Örneğin, bir yandan Kur'an'a, içtihat kapısının yeniden açılması yoluyla, bir dönüşün öngörüldüğünü belirtirken, öbür yandan ilkesel olarak Nursi'nin bunu onaylamakla birlikte tarihsel olarak karşı çıktığını unutuvermektedir. Aynı şekilde, Nursi'nin sünnete dönüş vurgusundaki sünnetin, Bulaç tarafından tarih-üstü bir şeymiş gibi sunulduğuna tanık oluruz. Tarih-üstü ve kesinlikle siyasetten arınmış!

4

Said Nursi'yi anlamlandırmaya ya da kodlamaya dönük yaklaşımlardan örnekler verdikten sonra, bütünsel bir değerlendirme yapabilmek ve özellikle bu bütünsellik içinde siyasal

bağlamı gösterebilmek için, buraya değin yer yer atıfta bulunduğum Nursi'ye ve Nurculuğa ilişkin kimi ögelere şimdi biraz daha yakından ve doğrudan değinmeliyiz.

Said Nursi'nin göz atabildiğim tüm metinleri boyunca,[24] karşımıza çıkan en önemli özelliklerinden ilki siyasetten mümkün olduğunca kaçınmaya çalıştığına, siyasetle arasındaki mesafenin uzaklığına dair güçlü vurgulardır. Özellikle kendi anlamlandırmasıyla Birinci Said döneminde siyasete bir miktar bulaşmış ise de, (EL: 51) İkinci Said dönemiyle birlikte kesinlikle siyasetle ilgilenmemiş, hatta bu nedenle radyo, gazete gibi ilgisini bu dünyanın işlerine ve siyasete yöneltebilecek odaklardan da uzak durmuş ve uzun yıllar boyunca ne gazete okumuş, ne radyo dinlemiştir. Siyasetle tek zayıf ilişkisi, anlaşılan, arada bir ziyaretine gelen ziyaretçilerinin getirdiği haberlerle kurulmaktadır (Th: 195).

---

[24] Burada "tüm metinler"den kastedilen Nursi'nin tüm metinleri değildir. Bu yazıda esas olarak Risale-i Nur külliyatı kullanılmaktadır. Dolayısıyla bu külliyatın tümü kastedilmektedir. Her ne kadar yayınevi Nursi'nin diğer yapıtlarını da külliyat içinde göstererek pazarlama eğilimindeyse de gerçekte bu külliyat sınırlı sayıda metinden oluşmaktadır. Bunun dışındaki yapıtlar Nursi'nin külliyattan önceki yapıtları ve külliyatın çeşitli bölümlerinin ayrı bası halinde yeniden yayımlanmasından ibarettir. Külliyatın kendisinin bile bazı bölümlerinin, başka bazı kitaplarda aynı biçimde yinelendiği görülmektedir. Burada ben özellikle külliyat okuması üzerinde yoğunlaştım ve bunu da yeterli gördüm. İncelenen yapıtlar ve metin içinde atıf yapmak için kullanılan kısaltmaları şunlardır: Bediüzzaman Said Nursi, *Tarihçe-i Hayat*, İstanbul: Yeni Asya, 2001, s. 719. (Metin içinde Th olarak geçecektir.), *Şualar*, İstanbul: Yeni Asya, 2000, s. 702 (Metin içinde Şua), *Sözler*, İstanbul: Yeni Asya, 2001, s. 812 (Metin içinde Söz.), *Mektubat*, İstanbul: Yeni Asya, 2001, s. 571 (Metin içinde Mtb.), *Lemalar*, İstanbul: Yeni Asya, 2000, s. 672 (Metin içinde Lem), *Kastamonu Lahikası*, İstanbul: Yeni Asya, 2000, s.2 48 (Metin içinde KL), *Barla Lahikası*, İstanbul: Yeni Asya, 1996, s. 238 (Metin içinde BL), *Emirdağ Lahikası*, İstanbul: Yeni Asya, 1999, s. 498 (Metin içinde EL).

Nursi'nin siyasete uzaklığını temellendiriş biçimi hem siyasete bakışının genel olarak olumsuzluğundan, hem de kendince öne sürdüğü dinsel gerekçelerden kaynaklanmaktadır (EL: 52). Metinlerinin çoğu yerine yayılan ortak vurgulara göre, ilk neden dinin siyasetten kutsal olduğu ve belirli bir kutsallık sıralaması içinde siyasetin, bu dünyaya dair bir alan olarak sıralamanın en altında yer almasıdır. İkinci neden, Kur'an'ın kendisini siyasetten men ettiğine inanmasıdır (Th: 241, Şua: 306, Mtb: 52-3, KL: 24 ve devamı). Siyasetin ve şeytanın şerrinden Allah'a sığınırım diyen Nursi, siyasetin Müslümanların birliğini bozduğunu, aralarındaki ayrılıkları su yüzüne çıkardığını, bundan ötürü toplumların ümmet oldukları gerçeğini göz ardı ettiklerini savunur. Bir başka neden, ümmet olunduğu gerçeği göz ardı edilince, Müslümanların siyasal çıkarlar adına birbirleriyle işbirliği yaparak dayanışmak yerine, tam tersine şeytanla bile işbirliğine girer hale gelmiş olmasıdır. Dördüncü neden, siyasetin bir kötülüğü yok etmek için bir masumun hakkını çiğnemeye elverişli olmasıdır (Şua: 260). Beşincisi, kendisinin siyasetten ve hikmet-i hükümetten anlamadığı gerçeğidir. Altıncısı, siyaset canibiyle ahir zamanın dehşetli şahıslarıyla mücadele edilemeyeceği, onlarla ancak manevi bir kılıç olan nurlarla mücadele edilebileceği öngörüsüdür (Şua: 316, Mtb: 52 ve 53, Lem: 155). Sonuncusu ise, siyasetin bizatihi kötü bir şey olduğuna ilişkin kabüldür; siyaset, yalancılık, münafıklık, ecnebi parmağına alet olmak gibi yüklemlerle karşımıza çıkmaktadır (Th: 131, ayrıca 159, 161 ve 169, 194, 233 ve devamı, Söz: 657).

Siyasete bu kadar olumsuz yaklaşan Nursi, yaşamı boyunca yakasını bırakmayan dini siyasete alet ediyorsun suçlamalarına da elbette tepki göstermektedir. Bu iddiayı tümüyle reddeden Nursi, din ile siyaset arasında böyle bir araçsallık ilişkisi kurulamayacağını (KL: 101), kurulacaksa eğer, ancak siyasetin dine alet edilebileceğini savunur. Ona göre, İslâmiyetin haki-

katleri bütün siyasetin üstündedir. Bütün siyasetler ancak ona hizmetkâr olabilirler. Hiçbir siyasetin haddi değildir ki İslâmiyeti kendisine alet etsin! Nursi, buradan hareketle kendisini suçlayanların gerçekte siyaseti dinsizliğe alet ettiklerini savunur (Th: 221). Aslında Nursi'nin refleksi son derece anlamlıdır. Çünkü kendisine bu gerekçeyle saldıranlar da kendisiyle aynı zemindedir. Buna göre bizatihi din bir kutsallık alanına aittir ve her tür siyasetin üstünde yer alır (EL: 37). Öyleyse hiçbir şeye alet edilmemelidir. Nursi de tam bunu söylemektedir işte. Ancak siyaset dine alet edilebilir ve Nursi de gerekirse bunu yapacağını açıkça söyler (Th: 85, Haşiye ve ayrıca 87, 221).

Nursi'nin siyasete atfettiği bütün olumsuzluklar giderek Batı medeniyetine (Lem: 167) ya da daha genel olarak söylenirse modernleşmeye ilişkin bir nitelik kazanmakta; modernleşme süreci bir dinsizlik sürecine dönüşmeye başlamaktadır (Söz: 657). En iyisinden, dinsizlik olarak alınmadığı yerde, insanlığın başına bela kılınmış milliyetçilik,[25] sosyalizm gibi kötülüklerin sorumlusu olarak gösterilmekte (Şua: 499'dan itiba-

[25] Yeri gelmişken Nursi'nin "bölücülük" yaptığı, Kürt milliyetçisi olduğu yolundaki savlara da bir tümceyle değinmek yararlı olacaktır. Nursi'yle ilgili literatürde genellikle Nursi sanki Kürt kökenli değilmiş gibi ya da en iyisinden böyle bir şey hiç yokmuş gibi davranılmaktadır. Bu konuda benim görebildiğim tek değini Nursi ile ilgili en geçerli "tarihçe"lerden birini yazan, kardeşinin oğlu Abdürrahman'ın yazdığı "Bediüzzaman'ın *Tarihçe-i Hayatı*"dır. Fakat buradaki değini de yalnızca Said-i Nursi yerine Said-i Kürdi ibaresinin ve bugünkü Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerimizden Kürdistan diye söz ediliyor oluşudur. Ancak bu kitabın ilk baskısının (1335) 1919'da yapıldığını da bu arada anımsamak gereklidir. Bkz. Abdürrahman (Nursi), *Bediüzzaman'ın Hayatı (1873-1960)*, O. Resülan (yay. haz.), İstanbul: Piran, 1980. Görebildiğim kadarıyla Nursi'yle "Kürt milliyetçiliği" arasında bağ kurmak zor görünmektedir. Bunun için bkz. Mtb: 312 ve devamı, EL: 75, 136, BL: 149 ve devamı. Oysa tersine Türk milliyetçiliğiyle daha kolay ilişkilendirilebilir bir görünüm sunmaktadır. Ancak elbette kürt kimliğine karşı duyarlı nurcu bir çevre olarak Med-Zehra çevresi hatırlandığında mevcut zorluğun kategorik olmadığı da düşünülmelidir.

ren) ve her durumda modernleşme süreci dinsizlik süreci olarak işaret edilmektedir. Çünkü bu süreç, zararlı akımları doğurduğu gibi, aynı zamanda özgürlük adı altında kadınları da evden çıkarmış (Şua: 515, Söz: 667), yaradılıştan kaynaklanan rol dağıtımına müdahale etmiş, böylece ahlaksızlığı kışkırtmış; bununla da yetinmemiş, insanların ihtiyaçlarını çeşitlendirerek bu dünyanın bağımlısı hale getirmiş ve nihayet insanın fıtratındaki yaradılış gayesini unutturmuş ve bir ecir, ücretlilik devrine mahkûm etmiştir! Fakat en temelde modernleşme, bilim ve fenni mutlaklaştırarak, insan aklını tek hâkim haline getirerek, insana imanı terkettirmiş ve Tanrı'nın yerine usu geçirmiştir; bütün bu gelişmeler sonucunda da insandaki enaniyet hiç olmadığı kadar kışkırtılmış ve bundan dolayı insan toplulukları atomize olmuştur. [26]

Bu çerçeveden hareket eden Nursi, modernleşme ve dolayısıyla siyasetin veri tarihsel bütün boyutlarına karşı bütüncül bir mücadeleyi ve toplumsal kurtuluş projesini öne geçirir. Bunun için öncelikli olan imanı kurtarmaktır (EL: 87). İmanı kurtarmak ise, Kur'an ve sünnete dönüşle mümkün olacaktır. Buna göre, Nursi'nin çizgisi iman, hayat, şeriat çizgisi olarak özetlenebilir. Yani, öncelikle iman uyandırılacak, ardından imanın pratik yönü, namaz, zekât gibi boyutları, özellikle sün-

---

[26] Burada çok doğrudan ilgili değilse bile, Nursi'nin Batı ve modernleşmeye karşı düşmanlığı bağlamında, Marshall Berman'ın o "naif" sorusunu anımsamak anlamlı olabilir: "Eğer bu kültür [modernizm] çoğu yönetimin dediği gibi sadece Batıya mahsus ve dolayısıyla Üçüncü Dünya ile alakasız ise neden bunu engellemek için bu kadar enerji harcıyorlar?" Berman şöyle devam eder: "Yabancılara yükledikleri ve 'Batılı yıkım' diye suçladıkları şey aslında kendi halkının enerji, arzu ve eleştirel ruhlarından başka bir şey değil. Hükümet sözcüleri ve propagandacıları kendi ülkelerinin bu yabancı etkilerden azade olduğunu ilan ederken, aslında halklarını bir siyasal ve tinsel cendere altında tutmayı becerebildiklerini söylüyorlar. Bu cendere kalktığında ya da parçalandığında ilk ortaya çıkan şey modernist ruh olacaktır: Bastırılanın geri dönüşüdür bu." Bkz. Marshall Berman, *2000*, s. 174.

net kişinin kendi yaşamına uygulanabilir hale gelecek ve ardından düzenleyici kurallar bütünü olarak şeriat canlandırılacaktır[27] (KL: 62, 84). Sonuç olarak iman ne kadar parlatılırsa asr-ı saadete o kadar yaklaşılacaktır. Ancak şeriat bütün olarak canlandırıldıktan sonra hangi adımın atılacağı konusunda suskundur Nursi; bunun için zamanın olgunlaşmadığı kanısındadır.

İmana dönüş ilk elde Kur'an ve sünnete dönüş anlamına gelmekteyse de, aynı zamanda belirli bir tarihsel pratiği yürürlüğe koymak anlamına gelmektedir. Bu ana kadar siyasetten uzaklığını vurgulamaya çalışan Nursi'nin dili bu andan sonra tam anlamıyla siyasallaşacaktır. Din ve iman sahiplerinin doğrudan bir siyasal etkinlik içinde bulunmalarını bağımsızlıklarını yitirme ve tabi olma gibi kaygılar adına reddeden Nursi, (Şua: 316) bu etkinliği yalnızca destek verme, yön gesterme ve oy verme adına kabul edilebilir bulmaktadır. Belli ki burada siyasal etkinlikten yalnızca kendi programına uygun olan örgütler doğrultusunda bir etkinliği anlamaktadır ama öbür yandan, bunun dışındaki etkinlikler için herhangi bir sınır getirmemektedir. Yani nurcular taraf olmayabilirler ama antitaraf olmanın hiçbir sınırı yoktur ve bu, siyasetle uğraşmama kuralına halel getirmemektedir. Bu anlamda Nursi ve şakirtleri en önemli düşmanları olarak gördükleri dinsizlik, materyalizm, komünistlik, anarşistlik, masonluk, gizli Yahudi, Ermeni, Rum komiteleri gibi odaklara karşı tam bir düşmanlığı ve saldırıyı öngörürler. Örneğin Tan gazetesi baskını ve Altıncı Filo

---

[27] Burada özellikle Nursi'nin kişiselci dinsel deneyimi canlandırdığını savunan Mardin'in kulaklarını çınlatabiliriz. Nursi, örneğin namazı imanın pratik ifadesi olarak şart koşmakta ve "namaz kılmayan haindir ve hainin hükmü merduddur" diye TBMM'de konuştuğunu gururla anlatır (Şua: 387). Ayrıca dünyada yaşanan olumsuzlukların namazı terketmekten kaynaklandığına ve dolayısıyla bunların birer ilahi ceza olduğuna inanır (Söz: 655).

olaylarında ´şiddet gösterdiklerini övünçle söylemekten geri durmazlar. Fakat bu siyasal etkinlik sayılmamaktadır.

Nursi, nur talebelerinin emniyet ve asayişin bekçisi olduğunu gururla söylemekten geri durmaz (Th:295, 428). Ona göre, devlete itaat etmeyen herkes bozguncudur. Bunun için devlet ve somut olarak hükümet, bozgunculuğa ve kızıl veba komünizme karşı bir siper oluşturan nurcuları savunmalı ve nurculuğun yayılması için elinden geleni yapmalıdır. Çünkü asayişin bozulması ve diğer akımlar hep din ve iman duygusunun kaybedilmesinden kaynaklanmaktadır. Nurcular da buna karşı savaştıkları için desteklenmeleri gerektiği açıktır (Şua: 333). Bir memleket hiçbir zaman yalnızca yasa gücüyle yönetilmez ve insanlar, yalnızca hükümetin bir memuru görecek diye kötülükten alıkonulamaz. Bunun için manevi bir yasakçıya ihtiyaç vardır ve bu yasakçı da Risale-i Nur'lardır (Th: 362). Risaleler yalnızca ahlaken yasakçı değil, aynı zamanda ülkenin başına gelebilecek belaların önleyicisidir de (EL: 90). Risale-i Nur, çocukları cennet vaadi, gençleri cehennem korkusu, zalimleri öbür dünyanın cezalandırıcılığıyla yola getirir. Anlaşıldığı gibi, Nursi, anti-etkinlikleri siyasal etkinlik olarak kodlamamakta, bunları imanın güçlendirilmesi sürecinin olağan ögeleri olarak görmektedir (Şua: 205). Dolayısıyla siyasetle ilgili değiliz derken kastettiği şey, bu tip etkinlikler değildir. Kastedilen dar anlamda devletin ve hükümetin veri biçimiyle ilgili olmadıkları, devletle çıkarlarının veri tarihsel koşullarda (henüz) çatışmadığıdır.

Anlaşıldığı gibi Nursi için siyaset veri koşullarda din dışı bir olumsuzluğun adından başka bir şey değildir[28] (Söz: 647).

---

[28] Ayrıca, Nursi'nin siyasetle ilişkisi için Bkz. Uzun yıllar avukatlığını da yapmış olan, Bekir Berk, *Bediüzzaman ve Siyaset*, İstanbul: Timaş, 1996 ve İsmail Mutlu, *Bediüzzaman'ın Görüşleri Işığında Parti ve Siyaset*, İstanbul: Mutlu, 1994, s. 327. Yine bu konuda, İhsan Işık, *Bediüzzaman Said Nursi ve Nurculuk*, İstanbul: Ünlem, 1990, özellikle bkz. s. 105-134 ile186-221.

Bu olumsuzluk da bütün gücünü din ve imanı insanın hayatından vicdanına süren modernleşmeden ve batılılaşma çabalarından almaktadır. Oysa Nursi'ye göre, Müslümanın din dışında kurtuluşu ve hatta yönetilmesi bile olanaksızdır (Şua: 183, 443). Batı dine sarıldıkça vahşileşir, dinden uzaklaştıkça bilim ve fenne hizmet eder. Oysa Doğu, tersine dine sarıldıkça "uygarlaşır", kurtuluşa erer, dinden uzaklaşırsa serseri olur; başka bir dine de geçemez, çünkü bizatihi çıktığı din en mükemmel, en son dindir. Artık, değil herhangi bir peygamberi, Allah'ı bile tanıyamaz olur (Söz:132, El: 20). Böyle biri ise ancak mutlak bir istibdatla yönetilebilir. Dolayısıyla Doğu'nun kurtuluşu dindedir. Bütün filozof ve bilim adamlarının Batı'dan, bütün peygamberlerin Doğu'dan çıkması da buna ilişkin tanrısal bir işarettir (Th: 90, 125, 410, Şua: 328).

Doğu'yla Batı'yı medeniyetler düzeyinde de karşılaştıran Nursi'ye göre, Batı medeniyetinin dayanak noktası kuvvet, Doğu'nunki hak; Batı'nın hedefi menfaat, Doğu'nunki fazilet ve Allah rızası; Batı'nın temel ilkesi rekabet, Doğu'nunki yardımlaşma; Batı'nın toplumsal bağı unsuriyet, milliyetçilik, Doğu'nunki ümmet, dinsel aidiyet ve nihayet Batı medeniyetinin semeresi nefsi tatmin, Doğu medeniyetinin semeresi ise ruhu tatmindir[29] (Söz: 372, 651-652). Bu belirli soyutluktaki karşılaştırmayı ete kemiğe büründürmek için, Said Nursi'ye göre Nur cemaati'nin yapısına ve kimi özelliklerine bakmak gereklidir.

Buna göre, Nur cemaati öncelikle bir siyasal cemiyet değildir; siyasetle ilgili değildir (Şua: 446, EL: 140, 411 ve devamı). İnsanın yalnız yaşayamayacağı gerçeğinden hareketle; bir dayanışma ağı, bir dostluk ve kardeşlik bağı, hem bu dünyaya hem öbür dünyaya yönelik saadetlere bir vesile bağı ve arkadaşlığı, vatan ile millete zararlı şeylere karşı durmak için bir işbirliği ilişkisidir (Şua: 257, 258, EL: 27). Burada vatan ve mil-

---

[29] Ayrıca bu karşılaştırma için bkz. Selim Çoraklı, *Bediüzzaman Modernist mi? Postmodermist mi?*, İstanbul: Bilge Yayınları, 1999, s. 103 ve devamı.

leti bir din ve onun coğrafyası olarak okumak gereklidir. Nursi'ye göre kendileri ne siyasi, ne de nakşi yani dar anlamda dini bir cemiyettirler (Th: 631 ve devamı, Şua: 252). Kendileri yalnızca milyonlarca üyesi olan, Cemaat-i İslâmiye'den başka bir cemiyete dahil değildirler.

Nur cemaatinin sınırları aileden başlar. Öncelikle ana, babaya saygı ve arkasından yaşlılara ve komşulara saygı gelir. Nursi'nin cemaatine evvel ahir tavsiyesi dayanışmayı korumak, enaniyet, yani benlik ve rekabetten uzak durmak, zamana karşı itidal ve ihtiyattır[30] (Şua: 277, Mtb: 412). Bu cemiyet Risale-i Nur'lara tam bir teslimiyet içindedir. Onun dışındaki şeylere karşı merak bile sakıncalı görülür, çünkü merak yürekte maddi musibeti köklendirir, kadere karşı isyana teşvik eder (Şua: 286, KL: 34). Vatan ve milletin kurtulması için toplumsal yaşamda hürmet, merhamet, haramdan çekinme, emniyet, serseriliği bırakıp itaat gereklidir. Nur cemiyeti de buna dönük olarak çalışmakta ve asayişi sağlamaktadır. Isparta ve Kasta-

---

[30] Burada zamana karşı gösterilen bu tutumu dar anlamda gündelik yaşamın gelişmelerine karşı tetikte durma ve buradan gündelik ya da siyasal stratejiler üretme olarak okumamak gerekir. En azından vurgunun bizatihi zaman üzerine olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Zamana karşı itidal ve ihtiyatlılık, apaçık çevrimsel bir zaman anlayışının içerili olduğunu ima etmektedir. Çünkü doğrusal zaman anlayışı ki tek tanrılı dinler bu zaman anlayışla malüldür, zamanın ölçülebilirliğinden hareketle zaman üzerinde bir iktidar şebekesinin (bu şebeke ister seküler bir referansa sahip olsun, isterse dinsel) işletilebildiğini varsayar ve kabul eder. Dolayısıyla, denetlenen ve bir şebekeye tabi kılınmış bir zamana karşı itidal ve ihtiyat önerilmesi anlamlı değildir. Zamanın denetlenemez bir güç olarak algılandığı, her an kopmalara ve müdahalelere uğrayabileceği, dolayısıyla bizatihi zamanın kendisinin belirsiz bir tehdit edici olarak konumlandığı (buradaki belirsizlik bu anlayışın doğal döngüyle koşutluklar arzeden kapalı döngüselliğine ve kutsallık anlayışına halel getirecek şekilde okunmamalıdır) çevrimsel zaman anlayışı söz konusu ise, zamana karşı ihtiyat önerilmelidir. Bu zamansal kavrayış da ilerde değineceğimiz, Nursi'nin içinde taşıdığı ve sistemini belirleyen İslâm öncesi ögelerden birine işaret eder nitelikte durmaktadır.

monu'da nurlar yayıldıkça serseriliğin ve anarşinin azaldığı gözlenmiştir. Nursi, Nur cemaatine ilişkin olarak, genellikle özetlediğim özellikleri vurgular ve bunların İslâm milletinin esası olduğunu belirtir.

Özetle bu esaslar, akrabalar arasında içtenlikli muhabbet, kabile ve taifeler arasında birbirine karşılıklı bağlı olma hali, mümin kardeşlerine karşı bir uhuvvet, kendi cinsi ve milletine karşı fedekarane bir ilgi ve sonsuzluğun sarsılmaz güvencesi olan Kur'an'a ve onun naşirlerine karşı sarsılmaz bir rabıta. İşte Nur cemaati bu esaslar üzerine oturur ve ülkemize anarşi tohumunu serpmeye çalışanlara karşı mücadele eder (Şua: 342).

Sonuç olarak, Nur cemaatinin amacı Allah yolunda zevki aramak, İslâmiyeti bütün dünyaya yaymak, siyonizm, komünizm, allahsızlık gibi akımlara karşı mücadele, gençliğin tümüyle İslâmiyeti benimsemesine çalışmak, Türkiye'yi her tür tehlikeye karşı korumak ve İslâm birliğini kurmaktır (Th: 490, 624 ve özellikle anti-komünizm vurguları için 137, 141, 166, 425, 430, 459, 471, 475, 486, 578). Bu amaç doğrultusunda Nur cemaati her tür fedakârlığı göstermeye hazırdır ve zaten göstermektedir ve dahası günü geldiğinde de gösterecektir (Th: 519). Öyle ki Nursi, nurcuların fedakârlıklarına karşın devlet tarafından kovuşturulup durmaları karşısında sitemkarane şöyle demektedir:

> Şimdiye kadar resmi veya siyasi, gizli ve aşikâr cemiyetler ve komiteciliğe ihtiyaç yoktu, demek şimdi bir ihtiyaç var ki kader, düşmanları bize musallat ediyor ve kader bizi neden tam bir ihlasla, tam bir tesanüdle, tam bir hizbullah olmadınız diye onların elleriyle tokatladı, adalet etti (Th: 521, Şua: 457).

Belli ki Nursi iman, hayat, şeriat çizgisini mülke kadar uzatamamıştır ama kaderin buna karşı kendini cezalandırdığını düşünüp adalete boyun eğmiştir. İşaret edilen yol apaçık iktidar merkezli bir yoldur, fakat henüz söylenmemektedir.

Şimdi buraya kadar çizdiğim Said Nursi ve nurculuk portresine bakılıp "bu yaklaşım apaçık devlet düşmanı ve düpedüz politika yapıyor ama bunu gizlemeye, örtmeye çalışıyor, takıyyeci" diyebiliriz. Ya da Batı-Doğu karşılaştırmasından hareketle yönelttiği eleştirileri, eğer Batı uygarlığını ve modernleşme sürecini ilericilik olarak kodluyorsak, gericilik olarak kodlayabiliriz ya da dinsel bir perspektiften yaklaşarak, Nursi ve nurcuları din dışına düşmekle eleştirip, bununla yetinmezsek Sivil İslâmcı bir hareketin temsilcileri olarak görebilir ve burada karşımıza çıkan ümmet-devlet uçurumunda boğulabiliriz. Son ihtimal ise, Mardin'in hakkını bir yerde teslim edip, Nursi ve nurculuğun siyaset öncesi bir örgütlenme aşamasını temsil ettiğini, bu bağlamda siyasal kavrayışlarının da siyaset olmayan bir siyaset biçiminde şekillendiğini varsayabiliriz. Fakat Mardin bunu üstünkörü bir biçimde Blochçu umut ilkesine bağlayıvermektedir. Bense bunun yerine İbn Haldun'a uyup inanç asabiyyetine ve kandaşlığa bağlamayı seçeceğim.

5

Said Nursi'nin, çok çeşitli kaynaklarda, en çok vurgulanan özelliklerinin başında bir asr-ı saadet Müslümanı olması gelmektedir.[31] Bu vurgu hem kişisel olarak Nursi'yi, hem de izlediği çizgi itibarıyle asr-ı saadete dönüş temasını içeren bir vurgulamadır. Fakat, asr-ı saadet sözü daha telaffuz edildiği anda bile, bizi göndereceği yer, Ümit Hassan'ın saptamalarıyla net olarak görülebileceği gibi, Arap toplumunda kandaş geleneklerin etkisini sürdürdüğü bir dönemdir. Bu nedenle de bu dönem, kandaş toplumun hâlâ içinde barındırıp taşıyıp geldiği demokratik değerleriyle harmanlanmış bir dönemdir ve bu-

---

[31] Örneğin, bkz. Cemal Kutay, *Çağımızda Bir Asr-ı Saadet Müslümanı Bediüzzaman Said Nursi (Kur'an Ahlakına Dayalı Yaşama Düzeni)*, İstanbul: Yeni Asya, 1980.

nun en önemli örneklerinin başında halifelerin iş başına geçerken biat sürecinin işlemesinin zorunluluğu gelmektedir.[32] Her ne kadar ortodoks gelenek biat sürecini İslâmın "demokratik öz"üne atfetse de, gerçekte bu, özsel demokratik nitelikten çok, söz konusu olan kandaş değerlerin hükmünü yürütüyor olduğu gerçeğidir.[33]

Bu dönemde Muhammed önderliğindeki Arap kuvvetlerini oluşturan insan malzemesinin doğru-eşitlikçi-yiğit insanlardan oluşmaları, yine Hassan'a göre, toplumsal bakımdan farklılaşmalara uğramış olsalar da, siyasal bakımdan istibdat çemberinden geçmemiş olmalarından kaynaklanmaktadır. Yukarı barbarlık kökenli insan malzemesiyle yükselen İslâm uygarlığında kandaşlık öylesine vurgulu bir biçimde işler ki bu uygarlık zaptettiği yeri özel mülkiyet yapmayı bile aklına getirmemiş, gazilere bırakılan geçimlik paylar dışındaki bütün geniş toprakların mülkiyeti beytülmal-i müslim'e bırakılmış ve hatta toprağın tasarrufunu bile düzenleme yolunda bir özel çabaya girişilmemiş, tasarruf hakkı fiilen toprağı işleyene bırakılmıştır. Yine Hassan'a göre, kandaş-barbar toplum örgütlenmesi düzeyindeki topluluklarda, özellikle göçebelik unsurunun ağır bastığı yerlerde "anayasaların unutulmaması" ve tahrife uğratılmaması, bunların yer yer kafiye ve vezinle örülü yapısı içinde, nazım biçiminde oluşturulmasıyla güvence altına alınmaktaydı. Bu durum özellikle "şeriat için geçerli olmuş ve kolay ezberlenen, zor unutulan, tahrife gelmeyen bir metin mucizesi böyle yaratılmıştır."[34]

---

[32] Bkz. bölüm sonu notlarında 7 No'lu açıklama.

[33] Ümit Hassan, *İbn Haldun, Metodu ve Siyaset Teorisi*, Ankara: SBF, 1982, s. 231 ve devamı. Aksi belirtilmedikçe, Hassan'a ilişkin kısımlar bu yapıtta s. 231-240 arasından alınmaktadır.

[34] A.g.e., s. 235. Burada Hassan'ın vurgularını daha da güçlendirmek üzere, bu topluluklarda "şiir ve şair"in oynadığı role özel olarak dikkat çekebiliriz. Bu dönemde şiir (henüz farklılaşma çemberinden geçilmediğinden), bir sanat dalı

Hassan'a göre, "İslâmda imamın kamusal otoritenin başı olduğu ve ilerde yine olabileceği devr-i saadete dönüş isteği halk katında hep özverili ve adaletli başkan imgesinin ve buna duyulan özlemin bir yansıma"sıdır. Ama ne yazıkki İslâmın kuruluş çağındaki saflık, içe karşı adil, dışa karşı amansız bir yiğitlik olarak kendini gösteren saflığın altından çok sular akmış ve doğru-eşitlikçi-adil bir riyasetten hükümdarın egemenliğine doğru bir geçiş yaşanmıştır.

İşte Said Nursi'nin modernleşmeye karşı çıkardığı ve yeniden formüle etmeye çalıştığı asr-ı saadet bu asr-ı saadettir; yani, kandaş toplumsal değerlere göre düzenlenmiş bir toplum projesidir. Metinlerinde baskın olarak dikkat çeken adalet, zulümden ve benlikten kaçınma, siyasetten uzak durma gibi vurgular, kandaş toplumun bütünselliğinden güç almaktadır. Siyasetin henüz ayrı bir alan olarak konumlanmadığı, kandaş toplumun işleyiş biçiminin ve sistematik farklılıkları önleyici mekanizmalarının hâlâ işlevsel olduğu; dolayısıyla siyasetin bugün anladığımız anlamda sistematik yöneten-yönetilen ayrımına denk düşmediği ve bundan ötürü henüz adalet, yiğitlik ve özveri üstüne eylendiği bir dönemin siyaset anlayışıdır bu.

---

olarak kabul edilemez. Şiir topluluğun kendisini yeniden üretici güçlerin organik bir bileşenidir. Aynı şekilde şair de bir sanatçı değildir, çünkü özel olarak bir şair nitelemesi ve sınıflaması yapmak zordur. Şair, aynı anda örneğin eski Türklerden bir sözcüğü ödünç alırsak kam-ozandır da, otacıdır da, büyücüdür de ve ilh. Bu durumda şiir ve şair topluluğun adeta belleği durumundadır. Bu bellek topluluğun kurucu "*logos*"unu içermekte, taşımakta ve aktarmakta, düzenleyici "*nomos*" için ontolojik bir temel oluşturarak aynı anda onun meşruiyetiyle birlikte dış sınırlarını belirlemektedir. Bu bağlam içinde göçer toplulukların şiir geleneği ve Kur'an arasındaki bir ilişkilendirme için örneğin bkz. Maxime Rodinson, *Muhammed*, çev. Atilla Tokatlı, İstanbul: Özne, 1998. Rodinson, burada özellikle ilk inen ayetlerle İslâm yaygınlaştıkça ve yerleştikçe inen ayetlerin yapısına ve bunlar arasındaki farklılığa özel olarak dikkat çekmektedir. Aynı şekilde, benzeri bir vurguya bir başka kaynakta da yer verilir: Albert Hourani, *Arap Halkları Tarihi*, çev. Y. Alogan, İstanbul: İletişim, 1997. Bkz. bölüm sonu notlarında 8 No'lu açıklama.

İşte, siyasetin siyaset olarak ele alınmasının henüz olanaksız olduğu bu dönemi[35] Mardin, siyaset öncesi dönem olarak nitelemeye çalışmaktadır ama arkasındaki kandaşlık bağlantısını göremediği için, kendince daha tanıdık bir isme, Bloch'a sıçramayı tercih etmektedir.

Elbette Nursi de yeniden ihya etmeye çalıştığı bir projenin arkasındaki temel gücün kandaşlık gelenekleri, kandaşlık değerleri ve bunların denk düştüğü sosyo-ekonomik yapı olduğunun farkında değildir.[36] Ona göre, bu mucizenin biricik nedeni ilgili dönemde saf imanın yaşanmış olması, dine safiyane bağlılık ve her şeyin din üzeri yaşanmakta olduğu kabulüdür. Oysa dinin ilgili dönemde yaşanma tarzı da bizatihi kandaş toplumsal ortamın temel bir dinamiğinden, göçebe, yarıgöçebe ve yukarı barbarlığın ilk oturukluğundan kaynaklanan değerler sisteminin hâkimiyetinden ve özetle, asabiyyetten kaynaklanmaktadır.

İbn Haldun ve Hassan'ın özenle vurguladığı gibi, din, burada İslâmiyet, asabiyyet üzerine inşa edilmiştir. İslâmın harekete geçirici gücünün gerçek motoru asabiyyetten başka bir şey değildir. Ne zaman ki, Hassan'ın saptamalarıyla, demokratik nitelikli kandaşlık özellikleri kaybolmaya yüz tutmuş, mülk-devlet aşamasına gelinmiş, ancak o zaman insanlar asabiyyet olmaksızın da harekete geçebilir duruma gelmiştir ve buradan da inanç ya da din asabiyyetin yerini alıyormuş gibi bir durum ortaya çıkmıştır.[37] Aslında din, asabiyyet bağları üzerinde çözücü bir etki yaratırken, aynı anda bu bağlılık ilişkilerinin yerine kandaşlık temelli asabiyyet gibi işleyen başka bağlılık ilişkilerini geçirmeye çalışmıştır. Nursi de işte bu sonuç üzerine kendi yaklaşımını kurmaya başlamaktadır. Oysa tarihte de net bir biçimde görüldüğü gibi kandaş Arap toplu-

---

[35] Bkz. bölüm sonu notlarında 9 No'lu açıklama.

[36] Bkz. bölüm sonu notlarında 10 No'lu açıklama.

[37] Ü. Hassan, *1982*, s. 205.

munun demokratik değerleri korunduğu sürece İslâm uygarlığı yükselişe geçmiş, ne zamanki bu değerler artık tümüyle çözülmüş, mülk olmanın gerekleri tam anlamıyla işlemeye başlamıştır, din tek başına bu uygarlığı ayakta tutmaya yetmemiştir. Bu anlamda, gerçekte Nursi'nin, dine ne kadar sıkı sarılırsak, Doğu dine ne kadar yoğunlukla dönerse o kadar yükselir diye, Batı'ya karşı formüle etmeye çalıştığı şey, gerçekte dine dönüşü değil, kandaş-bedevi, yarı-bedevi demokratik geleneğe dönüşü içermektedir. Bu geleneğin dinamik ögesi ise asabiyyettir.

Asabiyyet, İbn Haldun'un tanımladığı gibi, "düşmanların saldırısından korunmak ve saldırganları kovmak ve servet kazanmak ve istilalar, birlikte harekete geçmek ve diğer sosyal faaliyetlerle olur".[38] Asabiyyet bu anlamda soyut bir duygusal bağ değil, Hassan'ın vurguladığı gibi, "kovmak, korunmak, kazanmak, harekete geçmek, faaliyette bulunmak gibi somut eylem ve işlerde" kendini gösteren bir bağlılık ilişkisidir. Asabiyyette içerili birlik duygusu hareketle beslenmekte ve kendini yeniden üretebilmektedir. Bu anlamda bir eylem tarzı olarak asabiyyet kollektif bir davranış biçimine denk düşmektedir. Buradan hareketle, Hassan'a uyarak, asabiyyeti kısaca kollektif aksiyonerlik olarak tanımlayabiliriz. Asabiyyet esas olarak kandaşlık bağlarından doğmakla birlikte bununla sınırlı değildir. Her ne kadar "sılat-al-rahim" yani kan bağı yoluyla ortaya çıkan biçimi öncelikli olsa da, nesebe değil, sebebe bağlı olarak ortaya çıkan biçimleri de en az ilki kadar etkindir ve pratikte, ikisinin arasında herhangi bir fark, en azından aksiyonerlik bağlamında herhangi bir fark görülmemektedir.

Kudret, yardım, iyilikseverlik, doğruluk, adillik, şefkat, koruma, saygı, cesaret, yiğitlik, erdem gibi nitelikler doğrultu-

---

[38] A.g.e., s. 196. Asabiyyet üzerine Hassan'ın ilgili yapıtında s. 196 ve devamına, ayrıca İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Z. Kadiri Ugan, 3 cilt, İstanbul: Milli Eğitim, 1990, özellikle 1. cilde bakılmalıdır.

sundaki kollektif aksiyonerliği asabiyyet olarak kodladığımız anda, Nursi'nin canlandırmaya çalıştığı şeyin de bu değerler doğrultusunda ve bizzat bu değerler tarafından yönlendirilen bir eylemlilik olduğu anlaşılmaktadır. Özellikle Nur cemaatinin özellikleri ya da üzerinde yükseldiği temeller anımsandığında benzerlik, hatta giderek aynılık gözden kaçırılmayacak kadar aşikârdır. Akrabalar arasında muhabbet, kabile ve taifeler arasında birbirine karşılıklı bağlı olma hali, müminlere karşı uhuvvet, kendi cins ve milletine karşı fedakarane bir ilgi, toplumsal yaşamda hürmet ve saygı, merhamet ve şefkat, haramdan çekinme, emniyet ve ilh. doğrultusunda öngörülen eylemliliğin esas olarak enaniyetten kaçınmayla (KL: 108), yani toplumsal-kollektif niteği de vurgulandığında ("Bu zaman ehl-i hakikat için, şahsiyet ve enaniyet zamanı değil. Zaman, cemaat zamanıdır" KL: 106) kastedilenin asabiyyet anlamında bir kollektif aksiyonerlik olduğu daha açık hale gelecektir.

Said Nursi asabiyyete ilişkin referansları yalnızca dinselleştirmekle yetinmiş gibi görünse de, aslında bu yanıltıcı olacaktır. Yalnızca bununla yetinmemiş, aynı zamanda asabiyyetin işlerlik gösterdiği kandaşlık platformunu göz ardı ederek İslâma özgülemiş ve yukarı barbarlık dönemi İslâm uygarlığını bir başlangıç, adeta köksüz bir başlangıç noktası olarak kabul ederek, bunun geçirdiği toplumsal değişimi bakış açısı gereği yok saymış ve İslâmın bu dönemde oynadığı rolü, görünüş ve işleyiş biçimlerini bu formasyonun tarihinden kaçırarak İslâmın özüne atfetmiştir. Böylece kandaş toplumun temel dinamiği olan asabiyyetin oynadığı rol dine aktarılmış olmaktadır. Kandaşlık temelli asabiyyetten inanç temelli bir asabiyyet türetilmeye çalışılmaktadır. Ama bu türetme ve özgüleme çabası elbette tarihin hükmünü yürütmesine engel oluşturmamaktadır. Kandaş toplumun asabiyyetinin başına her ne geldi ise, Nursi'nin inançsal asabiyyetinin başına da o gelecektir.

Fakat çözümlemeyi bu yönde sürdürmeden önce, başta Mardin olmak üzere araştırmacıların kafasını karıştırdığı belli olan bir noktayı da kandaşlık bağlamında açıklamaya çalışmak yararlı olacaktır.

Nursi'nin sözünü ettiğim özelliği, sürekli gözlenen Kur'an ve Risale-i Nur vurgusu ve Nursi'nin kendisiyle bu metinlere atfedilen kimi mucizevi özelliklerdir. Bununla bağlantılı bir diğer nokta da, Nursi'nin yandaşlarına risaleleri sürekli okumalarını önermesi, okuyup bitirenlerin de neredeyse on beş günde bir yeniden okumasını önermesi ve her okumanın ayrı bir kapı açacağına ilişkin iddialarıdır. Bu noktayla ilgili olarak özellikle Mardin, metin-mesaj vurgulu bir İslâmi canlanmayı Nursi'ye atfetmeye çalışarak sorunu çözmeye çalışmaktadır.

Aynı bağlamdan olmak üzere iki şey dikkat çekicidir. İlki, Nursi gerek kendisine ve gerekse risalelere doğaüstü, metafizik bazı güçler atfetmektedir. Her ne kadar kimi yerlerde kendisinin herhangi bir keramet sahibi olmadığını söylese de, bu, yine bizzat metinleri gereği, gerçeği yansıtmamaktadır. Ya da daha doğru bir ifadeyle, Nursi kendince alçakgönüllülük etmektedir. Eğer kendisinde bir üstün özellik varsa, bu tümüyle Allah'ın bileceği, takdir edeceği bir şeydir; o, kendisine bunu kondurmamakla yetinmektedir yalnızca. Bu anlamda örneğin o mucizeler yaratmaz ya da gaipten haber vermez. Ama yine kendi ifadesiyle hakikatin dellalı olduğu içindir ki metafizik güçlerin koruması altındadır. Örneğin, mevsimler bile onu gözetir. Kendisine ve şakirtlerine yapılan haksızlıklardan ötürü kış hiddete gelir ve o yıl çok sert geçer. Ya da örneğin garip olaylar tecelli eder; DP'nin içişleri bakanlarından Namık Gedik, Nursi'nin Urfa'dan Ankara'ya naklini ister ama vali ellerinde araç olmadığını söyleyince, "gerekirse çöp arabasıyla göndereceksiniz" diye talimat verir ama aradan çok geçmez, Gedik intihar eder, cesedi çöp arabasıyla taşınır. Bir başka ör-

nek Nursi'nin kaderinin nur sözüyle bağlandığına ilişkindir. Doğduğu köy Nurs köyü, annesinin adı Nuriye, Nakşi üstadı Seyyid Nur Muhammed, Kadiri üstadı Nurettin, Kur'an üstadı Nuri, talebelerinden kendisine en yakın olanlar Nuri adını taşıyanlar gibi (EL: 49, BL: 156). Bunun dışında nurcu külliyatta çeşitli mucizelerle de karşılaşılır. Aynı anda birden fazla yerde görülmek gibi. Örneğin Nursi, Denizli hapishanesindeyken hapishane müdürü Cuma namazına camiye gider. Bir de bakar ki Nursi de aynı camide namaz kılmaktadır. Oysa o hapishaneden çıkarken Nursi ordadır. Namazdan sonra koşa koşa hapishaneye gelir ki ne görsün, Nursi hücresinde namaz kılmaktadır. Aynı şekilde, bilmediğimiz çeşitli metafizik güçler Nursi'yle ilişki halindedir. Nursi'nin metinlerinde "hatıra geldi ki" diye geçen ibareler bu güçlerin onunla temasını işaret ederler. Örneğin talebeleri bir yerde Nursi'nin adının arkasına genellikle imamlar için kullanılan "(r.a.)" kısaltmasını eklemişlerdir. Nursi bundan rahatsız olur ve kaldırmak ister ama tam o anda "hatırdan" bir ses buyurur; "bunu bir dua niyetine yazmışlar, Allah razı olsun manasındadır, ilişme!" Nursi de sese uyar ve ilişmez.

Said Nursi'nin bunlar dışında özel yetenekleri de vardır. İlki, her ne kadar kendisi, rüyayı gören rüyasını tevil edemez dese de kendisi bu kuralın istisnasıdır ve rüyalarını tevil etme gücüne sahiptir. İkincisi, gelişmiş bir "hissi kalbel vuku" yeteneğine sahip olmasıdır; daha olmamış ya da olmakta ama Nursi'den çok uzakta, mekân ya da zaman olarak uzakta olan şeyleri Nursi bu yolla bilir. Bir üçüncü yeteneği de ebced hesabını kullanabilmesidir. Bunu kullanarak Nursi, Kur'an'ın başlangıçtan bugüne insanlığın tüm tarihini tüm boyutlarıyla içerdiğini kanıtlamaya girişir. Kur'an elektriğin keşfini de haber vermektedir, lokomotifin geleceğini, radyonun icadını da, "Mustafa Kemal'in bir deccal olarak portresi"ni de(!), atom

bombasını da.[39] Mucizeleri buna dayanarak yorumlayan Nursi, bunların ilerde insanlığın başına gelecek ya da gerçekleştireceği şeyleri haber verdiğini savunur.

Nursi'nin koruma altında olması, mucizevi özellikle donatılması gerçekte kendinden menkul değil, risalelerden menkuldür. Risale-i Nur'un bizatihi Kur'ani âlemden bir sızıntı, damlalar ve nurlar bütünü olduğu düşünüldüğünde, gerçekte bütün kerametin metinde olduğu kendiliğinden anlaşılır. Metnin naşiri olarak Nursi bundan yararlanmaktadır. Risaleler öylesine metinlerdir ki naşirinden bağımsız olarak kendilerini savunurlar. Örneğin, aleyhlerine davalar açıldığında, davayı açanların çevresindeki koruyuculuk özelliklerini hemen geri çekerler ve onların başına bin türlü bela gelir. Örneğin depremler olur! Risaleler öyle metinlerdir ki filozofların kitaplar boyunca halledemediğini bir sayfada, bir çocuğun anlayabileceği açıklıkta hallediverirler. O da yetmez; on, on beş senede hallolmayan meseleler on beş haftada çözülür. Öyle ki bir kutup, bir gavsı azam gelse de seni on günde velayet derecesine çıkaracağım dese, inanmamak, onun yerine risaleleri okumak gereklidir çünkü ancak onlar on beş senede kazandırılacak bir şeyi on beş günde kazandırabilir. Zaten risalelerin mucizevi yapısı daha ortada olmadıkları zamandan bellidir. Çünkü Nursi'nin köylüleri pek gururlu imişler ama gerçekte bu gururu hak eden bir niteliğe de sahip değillermiş. Meğerse gururlanmaları ilerde doğacak olan Risale-i Nur'a ilişkinmiş! Ayrıca Nursi'ye göre, Kur'an her asırda bir mucize yaratmaktadır ve bu asrın mucizesi de Risale-i Nur'dur. Bu metinlerin bizzat Nursi'nin elinden çıkmış olması bir mucizedir. Çünkü kendi ifadesiyle Nursi, nihayetinde Türkçesi az, sözleri muğlak, çoğu

[39] Nursi'nin Mustafa Kemal'e ilişkin "deccal" nitelemesi için özellikle bkz. Şua: 5. Şua, s. 497 ve devamı, özellikle 515'e kadar.

anlaşılmaz, zahir hakikatleri dahi müşkül hale sokan biri diye eskiden beri meşhur bir adamdır (BL: 16). Böyle birinin elinden risaleler gibi bir metnin çıkması elbette mucizedir. Nihayet, Risale-i Nur'a ilişkin bir saptamayı, adı verilmeden bir "alim" diye takdim edilen bir nurcu yapmaktadır; "Risale-i Nur'un eline değil bir devlet, tüm dünya milletleri verilse, onları selamet ve saadet içinde idare edecek bir iktadır ve inayete sahiptir" (Söz: 712).[40]

Yukarda sıraladığım örneklerle saptamaya çalıştığım sorun özetle şudur; bu örneklerde yer alan mucizevi bir metin olarak Risale-i Nur'un yerini ve rolünü, işlevini nasıl anlamlandıracağız ve buna bağlı olarak, mucizevi bir adamın portresi olarak Nursi'nin portresi bize ne söylemeye çalışmaktadır?[41]

Sondan başlarsak, bu ifade açıkça bir iddia öne sürmektedir: Risaleler bir düzenleme içermektedir; evrensel bir düzenleme. Herhangi bir tarihsel koşula bağlı olmaksızın risaleler, yönetme gücüne sahiptir. Bu güç bizatihi risalelerin kendi bünyesinden kaynaklanır. Risale-i Nur bunu herhangi bir kimseye, kişiye atfetmiş, geçici ya da kalıcı olarak devretmiş

---

[40] Gerek Nursi ve gerekse risalelerin taşıdığı bu ve benzeri özellikler için örneğin, yalnızca dört metinle sınırlı olarak, bkz. Th: 253, 257, 282, 362, 418, 471, 603; Şua: 239, 256, 269, 271,294, 312, 331, 334, 348, 353, 377, 378, 382, 402, 417,424, 460, 499, 549, 578, 588, 590; Mtb: 82, 89, 324, 325, 333, 334, 339, 341, 357, 359, 362, 363, 367, 396; Söz: 157,158, 161, 222, 229, 231, 237-8, 294-5, 302, 655, 712, 723.

[41] Daha baştan olası bir yanlış anlamayı önlemeliyim; burada yapmaya çalıştığım şey gerek Nursi'nin ve gerek risalelerin mucizelerini aklen temellendirmeye ya da açıklamasını yapmaya ve mümkünlüğünü ya da mümkün olmadığını tartışmaya çalışmak değil. Bunların aklen mümkün olup olmadığı ya da bu bağlamda açıklanıp açıklanamayacağı kesinlikle ilgi alanıma girmiyor. Mevcut bilgi birikimimiz çerçevesinde, herhangi bir bilimsel çabanın ilgi alanına gireceğini de düşünmüyorum ve bu tip çabaları baştan boşuna olarak niteliyorum. Benim peşinde koştuğum yan, bu tip unsurların ne gibi bir anlamsal çerçeve içinde kendini var ettiğini, kökene dayalı olarak işaret etmeye çalışmakla sınırlı.

değildir. Bu anlamda, Risale-i Nur'un üstünde herhangi bir *düzenleyici* güç olamaz. Bu teklik ya da biricikliğini bizatihi Kur'an'dan almaktadır. Köken ya da başlangıç Kur'an'dır. Bu köken ya da başlangıç, insanlığın bütün hikâyesini içermekte, ondan kaynaklanan risaleler ise bu hikâyeye bir düzenleyicilik, tarihselleştirme boyutunu katmaktadır. Ama bu risalelerin Kur'an'a, onda olmayan bir şey kattığı anlamında ele alınmamalıdır. Daha çok bu metinler Kur'an'ı tarih içinde belirli bir bağlamda işlevselleştirmektedir. Fakat buradaki tarih vurgusunu da içinde bulunduğumuz belirli bir zaman dilimiyle sınırlamamak gerekir. Bu tarih, aynı zamanda Kur'an'ın seslendiği bütüncül bir tarihtir. Yani başlangıcından sonuna kadar uzanır risalelerin gücü. Şimdi, kestirmeden ve indirgemeci olmak pahasına bir saptama yapacağım.

Kur'an, toplumsal bir form olarak ümmetin –ki biz bunun kandaşlık değerleriyle bezendiğini biliyoruz, aynı kandaşlık temeli gereği- totemik kökeni ya da başlangıcı ya da daha teknik bir terim seçilirse, ümmeti var kılan, olmasını mümkün kılan töz rolüyle donatılmaktadır! Dolayısıyla, her ne kadar tarihsel insana kılavuz olarak gösterilse de Kur'an ümmetin *içinde* değildir. O dışarda yer alır.[42] Dışardalığı ölçüsünde soyutlanmaksızın (somutlanmaksızın?) ya da kendisiyle diyaloğa girilmeksizin, özellikle düzenleyici iktidar merkezi olarak top-

---

[42]Burada özellikle Mutezile ve Eş'ari "ekollerinin" tartışmaları anımsanır ve Kur'an'ın yaradılmışlığı-yaradılmamışlığı bağlamındaki savlar göz önünde tutulur ve bu tartışma içinde, Nursi'nin de içinde bulunduğu Sünni yaklaşımın Kur'an'ın "mahlûk olmadığı"nı kabul ettiği düşünülürse, buradaki "dışardalık" vurgusu daha iyi anlaşılacaktır. Örneğin bu tartışmalar için bkz. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, 1. Baskı, Ankara: Umran, özellikle bkz. s. 263-314 ve 378-394 ya da Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İstanbul: Ayışığı, 1998, özellikle bkz. s. 61-81.

luluğun içine alınamaz; örneğin herhangi bir iktidar Kur'an dayanak yapılarak meşrulaştırılamaz. Çünkü Kur'an toplumsal olarak tabakalaşma sürecini henüz tamamlamamış, katmanlaşmaya karşı direnişin hâlâ canlı bir biçimde yaşadığı kandaş topluluğun ürünüdür ve aynı zamanda buradan hareketle hem hamalı, hem şahı aynı şiddette kapsadığı savına sahiptir.

Risale-i Nur'a gelince, bu metinler Kur'an'dan sızan, Kur'an'dan türeyen bir "mucize" olarak işte bu tözün, artık töreye dönüşmüş (dönüştürülmeye çalışılan?) biçimidir. Bu yüzdendir ki tek başına Kur'an ya da totemik köken insanın yaşamını düzenleyerek, onu kurtuluşa erdiremez. Çünkü kurtuluş kollektif aksiyonla mümkün olacaktır ve kollektif aksiyonu kuşatan, kurallarını ve seyrini belirleyen töz değil, töre olacaktır. Töre ise karşımıza Risale-i Nur olarak çıkacaktır. Ya da risaleler kendilerince töre işlevini üstlenmek üzere ortaya çıkacaklardır. Risalelerin mucizeler içermesi, kendini tek başına savunabilmesi, belirli bir kutsallık dairesi içinde tanımlanması ve benzeri özelliklerinin tümü, bu bağlamda kendini yasladığını savunduğu o totemik kökenden, Kur'an'dan kaynaklanmaktadır ki Nursi de böyle söylemektedir zaten.

Risale-i Nur ile Kur'an arasında kurulan ilişki ve var olan mesafe töz ile tör-töre arasındaki mesafe ve bağlantı gibi düşünülebilir. Hassan'ın saptamasıyla,[43] "tör töz'ün r'li biçimidir" ve ilk totemik çağların simgeselliğinden, geç kandaş toplumun kutsallığına giden yolda bir kesintisizliğe işaret eder. Tözler de tıpkı Kur'an'ın tanrının yaratık olmayan ezeli sözü oluşunu savunan sünni ekole uygun bir biçimde yaratık değillerdir; ezelden beri vardırlar. Yine Hassan'a göre, töz başlan-

[43] Ümit Hassan, *Eski Türk Toplumu Üzerine İncelemeler*, İstanbul: Alan, 2000, s. 275, s. 109 ve devamı

gıç, köken yüklemini taşıyan bir söz olmakla birlikte, sıradan bir sözcük olma vasfını aşan ve anlamca kutun özü olmaya yaklaşan bir ana sözcüktür. Töz, yalnızca dil açısından ilk anlamına gelen bir içeriğe sahip olmakla kalmaz, bütün bir totem kökenli inanç sisteminin, bir kandaş kutsallığının oluşumu açısından da olay olarak kendisi bizatihi başlangıçta yer alır.[44]

Tör kökünden türeyen kelimelerin bir dökümünü yapan Hassan, nihai olarak şu sonuca ulaşmaktadır:

> Töremek'in halkolunmak, töröngey'in yaradılmışlık, türün doğmak anlamını taşıması, meydana gelmek, varolmakla özetlenebilir. Özetle, "ol"mayı mümkün kılan kutsallık, varoluşla özdeşleşen kandaşlık, yaşamayı örgütleyen kurallar, kesin bir bütünsellik göstermektedir.[45]

Said Nursi, risaleler üstünden, tam da bu bütünselliği yeniden inşa etmeye çalışmaktadır. Olmayı mümkün kılan kutsallık Kur'an, varoluşla özdeşleşen kandaşlık ümmet ve yaşamayı örgütleyen kurallar bütünü Risale-i Nur!

Aynı bağlamdan olmak üzere, tabloyu tamamlamak için bir figüre daha gereksinimimiz var; şamani pratiklerin icracısına ya da şaman figürüne! Şamanlığı ister Eliade'ye uyup[46] sosyo-ekonomik temellerinden soyutlanmış, kutsallık vurgulu bir dizi esrime ya da vecd tekniğinin ya da pratiklerinin genel adı olarak kabul edelim, istersek daha basitçe ve modern bir bakış açısıyla din ve dünyanın ayrıldığını varsayıp, bir din adamı kimliğiyle ruhbanlaştıralım, başlangıçta Said Nursi bu figüre uymayı reddecek gibi görünür ki bunda doğruluk payı da vardır.

Yine Hassan'a başvurursak,

---

[44] A.g.e., s. 112

[45] A.g.e., s. 123

[46] Mircea Eliade, *Şamanizm*, çev. İsmet Birkan, Ankara: İmge, 1999.

> kökeni itibarıyla şamanlık, insanlığın cinsel yasaklarla manevi-tinsel bir yapıya kavuştuğu, ilk yüceltime uğradığı dönemlerde oluşan, "kutsallık-içinde-varolma" terimiyle karşılanabilecek kandaş hayat tarzının totemlerle simgelenen inanç sistemidir.[47]

Bu sistem içinde şamanın ruhbanlık ya da özel statülü din adamlığıyla herhangi bir ilgisi yoktur. Şaman, topluluğun kollektif eylemliliğinin önündeki engelleri temizlemek, topluluğun kendini yeniden üretebilmesinin önkoşullarını hazırlamaya yardım etmek, örneğin hastalıklarla mücadele etmek, yağmurun yağmasına yardım etmek gibi işlevlerle yükümlüdür. Bu anlamda şaman, topluluğun, kendini dayandırdığı kökenle belirli bir düzeye kadar, örneğin onu sunulan kurbana belirli bir ana kadar eşlik ederek, ilişki kurmasına yardımcı olmakla yükümlüdür. Şamanın bunları yapabilmesi için bir dizi pratik aşamadan geçmesi gerektiği kadar, ayrıca kendisinin de bazı özel yetenek ve yetilere sahip olması beklenir. Ama yine de şaman topluluğun herhangi bir üyesinden farklı değildir. Bu işlevleri yanında olağan toplumsal faaliyeti her ne ise onları da yerine getirir. Fakat başlangıçtaki bu niteliği elbette tarih içinde dönüştükçe özel statülü bir kimliğe doğru evrinecektir. Sonuç olarak şaman, topluluğun kutsallık içre olduğunu beyanla, sosyo-ekonomik bir güç olarak kutsallığın devrede kalmasını, bütünleştirici rolünü temsil eden bir görev üstlenir.

"Zamanın güzelliği", Bediüzzaman olarak nitelenen Said Nursi, bu güzelliğini bir asr-ı saadet Müslümanı oluşuna borçlu gözükmektedir. Bu niteliğini ise yukarı barbarlık Müslümanlığını yeniden inşa etme çabasına. İster kendi resmi tarihçesine bakalım, istersek ona muhalif olanların hakkında yaptığı yayınlara, kişisel yaşamında Nursi'yi zedeleyecek herhangi bir ögeye rastlamak zordur. O tıpkı bir bedevi gibi, dünya ile

---

[47] Ü. Hassan, *2000*, s. 72.

ilişkileri sınırlı, gerçekten kıt kanaat yaşamayı seçmiş, ömrü boyunca herhangi bir mülk ya da servet edinememiş, ömründe tek malı, belinden hiç düşürmediği, ünlü bedevi hançeri olmuştur. Okuryazarlığı kıt, hele Türkçe düşünüldüğünde, Osmanlıcası tümüyle sorunlu, ağdalı, bozuk; tek bir üstünlüğü var ki Risale-i Nur onun ellerinde tecelli etmiş! O da bu tecelliye uygun olarak yalnızca imana çağrı çıkartmakta, yalnızca imanı beyan etmekte, bir topluluğun ancak iman üzeri olabileceğini ileri sürmekte ve iman dışında kalan topluluklara, akımlara, düşünce hareketlerine karşı bedevi öfkesiyle saldırıya geçmektedir. Üstelik bu saldırı sırasında metafizik bütün güçlerini de yanına almak zorundadır! Mucizeler, kerametler, yer yer üstü örtülü, yer yer apaçık tehditler! Bunu yapmak zorundadır çünkü onun görevi topluluğun kendini kutsallık içinde yeniden üretiminin önündeki engelleri temizlemektir; başka bir görevi ve sorumluluğu yoktur; bunun dışındaki herhangi biridir ki bu noktayı kendisi de ısrarla ve özenle vurgular. Nursi mucizevi güçlere ve kerametlere sahip olmak zorundadır; olmamak artık onun elinde olan bir şey değildir. Kökenin bütünselliği ve kutsallığı nedeniyle bunlara sahip olmalıdır. Çünkü köken, toplumsal yapının bütünselliğinde ifşa edildiği gibi bütünsel, daha doğru bir ifadeyle tam, eksiksizdir ve hiçbir şey onun kaplama alanı dışında değildir. O halde tablo tamamlanmıştır. Şimdi yeniden geriye, asabiyyete dönebiliriz.

Anımsanacağı gibi, kandaş topluluğun asabiyyetinin başına her ne geldi ise, Nursi'nin bunun yerine ikame etmeye çalıştığı inançsal asabiyyetin başına da o gelmiştir saptamasında bulunmuştum.

Asabiyyetin toplumsal anlamının, "siyasal" anlamından bağımsız olmadığını biliyoruz. Ya da İbn Haldun'a uyarak söylersek, asabiyyetin gayesi iktidar elde etme, mülk-devlettir. Dolayısıyla devlete giden yolda önemli bir dinamik olarak

karşımıza çıkar. Ancak, asabiyyet devletin kuruluşuna giden yolda dinamik bir rol üstlenmekle kalmaz; aynı zamanda devletin stabilize olması, kurumsallaşması, sağlam bir düzene kavuştuğu ana kadar siyasal iktidarın yürütülmesinde etkinliğini sürdürür. Fakat bu aşama geçildikten, yani devlet ferağ ve ziya aşamasına kavuşmaya başladıktan itibaren asabiyyet giderek işlevini yitirecek ve yerini başka dinamiklere bırakacaktır. Ancak burada asabiyyetin işlevini yitirmesi herhangi bir üst iradenin ya da süper bilincin tercihinin sonucu değildir; devletleşmeye palalel olarak göçebenin yerleşmesiyle sosyo-ekonomik sürecin zorunlu bir sonucu olarak kavranmalıdır. Yani asabiyyet yerleşiklikle ve devletleşmeyle birlikte kendisini çözücü faktörlerle karşı karşıya kalır.

Artık bedevilik süreci geride bırakılmış, uygarlık bütün dinamikleriyle boy göstermiştir. Asabiyyet bir yandan uygarlık sürecinin dinamikleri tarafından çözülürken, öbür yandan bizatihi kurucusu olduğu devlet için tehdit edici bir güç olarak kavranmaya başlayacak ve tasfiyesine girişilecektir ve bunun sonucunda da dağılmaya mahkûm olacaktır.

Nursi'nin kandaşlık değerleriyle sarılıp sarmalandığından bihaber olduğu inançsal asabiyyeti de benzer bir seyir izlemiştir. Başlangıçta, Anadolu'nun modernleşme sürecinden en az pay almış, kökene en yakın kesimlerinde, Isparta'nın Barla nahiyesi, Kastamonu, Afyon-Emirdağ ve Denizli gibi bölgelerde büyük bir canlılık kazanan nurculuk, "uygarlık," burada modernleşmeyle, temasa geldikçe değişmek zorunda kalmış ve Ali Bulaç'ın değindiği o uçurum, Nursi ile nurculuk arasındaki uçurum ortaya çıkmıştır.

Bu anlamda Şerif Mardin vahim bir yanılgı içindedir. Nursi, modernleşme sürecinin geleneksel değerleri çözücü etkisinin yarattığı boşluğu doldurmamış, tersine bu sürecin henüz yeterince nüfuz edemediği, geleneksel değerlerin hâlâ canlı bir

biçimde yaşadığı coğrafya parçalarında geçerli veri anlamlara seslenmiş ve onları belirli bir perspektif içinde yeniden anlamlandırmaya çalışmıştır. Kısacası "sınırda bir karşılaşma" söz konusudur. Ama bu karşılaşmanın bir özelliği vardır; Türkiye'nin adeta gelişmiş bir Batı ülkesi gibi "unutuşa" dayalı bir modernleşme projesini üstlenmiş olması. Bu anlamda Nursi modernleşmeye karşı belleği temsil etmek üzere ortaya çıkmıştır. Modernleştirici dinamiklerin henüz nüfuz edemediği ya da yeterince edemediği yerlerde modernleştirici dinamiklerle bellek apaçık bir cepheleşme içinde karşı karşıya gelmiş ama bu dinamiklerin nüfuz ettiği yerlerde modernleştirici dinamikler belleği bastırmayı başardığı gibi, onu dönüşmeye de zorlamıştır. Fakat dönüşmek zorunda kalan yalnızca bellek olmamış, aynı zamanda modernleşme süreci de bu mücadele içinde Batı'dan farklı renkler kazanmak zorunda kalmıştır. Özellikle kentlerde Nursi ve nurculuğun etkisi yaygınlaştıkça, gerçekte kentsel süreçlerin bu yayılmayı durdurması ve tasfiye etmesi beklenirken, tam tersine nurculuk bu süreçlerin organik bileşenlerinden biri haline gelmiş ve Türk tipi modernleşmenin anlamlandırma sisteminin bir parçası olarak karşımıza çıkmıştır. Fakat bu anlamlandırmanın Türkiye'de belirli bir kesimin gereksinimleriyle sınırlı olduğu göz ardı edilmemelidir.

İşte bu karşılaşma ve iç içe geçme anında Nursi'nin yapmaya çalıştığı şey çok özgün bir şey de değildir; gerçekte yıllar öncesinden Marx'ın işaret ettiği bir pratikle karşı karşıyayız. Bu pratik, benzer bir biçimde ama elbette farklı koşullar ve biçimler altında Batı'nın modernleşme tarihinde de yaşanmıştır. Marx şöyle demektedir:

> Tüm ölü kuşakların gelenekleri yaşayanların zihinlerine bir karabasan gibi çöküyor. Özellikle de insanların kendilerini ve şeylerini dönüştürmekle, büsbütün yeni bir şey yaratmakla meşgul oldukları zamanlarda... panik içinde geçmişin ruhları-

nı zihinlerinde uyandırıp onlardan adlarını, mücadele şiarlarını ve giysilerini ödünç alırlar; dünya tarihinin bu yeni sahnesini eskiliğinden dolayı muteber bu maskelenme ve bu ödünç alınmış dille sunabilmek için.[48]

Ancak modernleşmeyle temas yoğunlaştıkça artık nurculuk, kentsel, hatta giderek küresel ölçekte ve temelde modernleşmeyi veri kabul eden ama onu dinselleştirebileceği kabülünden hareket eden bir harekete ve bu program çerçevesinde devletle uzlaşmaya çalışan ve uzlaşan bir politik tavra dönüşmüştür. Artık Nursi ayrı yerde, nurcular ayrı yerdedir.

Said Nursi'nin Şafii mezhebine aidiyeti ve bizzat kendi vurgusuyla Şafiiler'in bedeviliğe yakın karakteri ve değerler sistemi göz önüne alındığında ve ilk yerleşim ve yayılma noktaları yeniden anımsandığında, Nursi ile nurcular arasındaki bu mesafe daha kolay tasavvur edilebilir. Asabiyyet nasıl kökenden uzaklaştıkça yozlaşmaya ve çürümeye başlamışsa, yerine konulmaya çalışılan inanç asabiyyeti de kökenden uzaklaştıkça yozlaşmaya ve çürümeye başlamış, yerini uzlaşmacı bir siyasi harekete bırakmıştır.

Burada özellikle bir noktayı ısrarla vurgulamalıyım. Baştan beri Nursi'yi politika yapmakla eleştirenlerle, kendisinin politika yapmadığını savunan Nursi arasındaki mesafe ya da Ali

---

[48] Aktaran, M. Berman, *2000*, s. 184. Marx'tan bu alıntıyı, özellikle dolaylı bir kaynaktan aktarıyorum. Marx'ın ilgili kitabının Türkçe çevirisi bulunmasına karşın, bu çeviriyi kullanmadım. Bu çeviride aktardığım bölüm şöyle sunulmaktadır: "Bütün ölmüş kuşakların geleneği, büyük bir ağırlıkla, yaşayanların beyinleri üzerine çöker. Ve onlar kendilerini ve şeyleri, bir başka biçime dönüştürmekle, tamamıyla yepyeni bir şey yaratmakla uğraşır göründüklerinde bile, özellikle bu devrimci bunalım çağlarında, korku ile geçmişteki ruhları kafalarında canlandırırlar, tarihin yeni sahnesinde o saygıdeğer iğreti kılıkla ve başkasından alınan ağızla ortaya çıkmak üzere, onların adlarını, sloganlarını, kılıklarını alırlar." K. Marx, *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i*, çev. S. Belli, Ankara: Sol, 1976, s. 13-4.

Bulaç'ın çizdiği iktidar merkezli Resmi İslâm ile bütünsel bir toplum projesinin temsilcisi olarak Sivil İslâm ve onun en iyi temsilcisi Nursi portresi arasındaki uçurum, böylece asabiyyet kavramıyla kapanmış olmaktadır. Çünkü, yeniden ve ısrarla anımsamalıyız ki asabiyyetin gayesi mülktür! Bu anlamda Nursi'nin sözüm ona sivil yaklaşımının uzlaşmacı nurculuğa dönüşmesi iradi bir seçimin sonucu ya da tarih içinde ortaya çıkan arizi bir sonuç değil, tersine bir zorunluluk olarak karşımıza çıkmaktadır. Toplumsal temellerini yitirmiş bir inanç asabiyyeti zorunlu olarak varlığını devletle dinamik bir etkileşim halinde ve bir trajedi olarak sürdürebilir ve bu anlamda da "Resmi İslâmın" diğer buyurgan kollarında olduğu gibi, yukardan aşağıya buyurgan bir üslup ve müdahale yeteneği ve iradesi kazanmaya başlar. Bu kazanım bizatihi kendisini yine kendi kökeni, burada Nursi'nin metinleri ile temellendirecektir ki örneğin Fethullah Gülen'in yaptığı budur. Nasıl şamanlık ve asabiyyet kendi mezarlarını zorunlu olarak kendileri kazmışlarsa, Nursi de kendi mezarını kendisi kazmıştır. Yazınsal bir ifadeyle söylenirse, "her ağacın kurdu özünden olur".

Şimdi geriye benim açımdan bir tek sorunun yanıtlanması kaldı; bu yazının başlığı.

6

Hançer bire bir kavganın silahıdır. Savaşanların birbiri hakkında, kişisel düzeyde bir bilgiye, "tanışıklığa" sahip olduğu, araya mesafelerin, "teknolojilerin" girmediği, yüz yüze – erkekliğin erdem anlamına geldiği unutulmaksızın ya da erdemin tarihin belirli bir anında "erkekçe"liğe evrindiği hatırda tutularak–, "erkekçe" kavgaların silahı. Hançerin hançeri gerektirdiği, hançerin hançere karşı çekilebileceği bir kavganın. Said Nursi'ye "Kavganız hançerle değil, taşladır. Ben böyle bir

kavgaya katılamam"[49] dedirten ve belinde taşımaktan apaçık gurur duyduğu ve bunu göstermekten kendini alamadığı silah. Yalnızca sapına yapışan eli temsil etmeyen, aynı zamanda o elin dayandığı gücü, bu gücü çevreleyen değerleri üstünde nakış olarak taşıyan silah. Sonra giderek yerini kılıca bırakacak ama üstündeki nakışı da, bir kanaldan da olsa, kılıca devretmeyi başaracaktır; "ben kılıcı Hakk aşkı için vuruyorum; mademki yüzüme tükürdün, üstüme bir benlik geldi, artık seni öldüremem!"

Söylenceye göre, Pir Sultan'ın idam emrini veren, kendisinin bir eski şakirdi, daha o kapısına geldiğinde Pir Sultan'a, "sen buradan yetişir, Sivas'a vali olur, sonra da beni astırırsın" dedirten, Hızır Paşa. (Bir kez daha: Her ağacın kurdu özünden mi olur?) Hızır Paşa, Pir Sultan sehpaya götürülürken çarşıdan geçirilmesini ve herkesin de ona bir taş atmasını ferman eder. (İlk taşı hiç günahı olmayan mı atsın?!) Herkes bir taş atar, ancak Pir Sultan'ın dostu (musahibi?) taş atmaya kıyamaz, bir gül fırlatır. Pir Sultan'ı asıl yaralayacak olan bu güldür. Dem artık o dem değildir ki dostluklar bile değişmiş, ilişkiler (musahip ilişkileri bile olsa), her ne fırlatılmış olursa olsun, fermanın hükmüyle bağlanmıştır.

Aslında bu hüküm, çoktan yine bir gül kılığında, Fatih Sultan Mehmet'in elinde belirmiştir! Artık geriye dönüş yoktur. Kim, nasıl ve niçin Muhammed'in farazi doğum günlerini güllerle kutlayıp, gül günü ilan ederse etsin, Fatih'in güle vurduğu tuğranın izi bir daha kazınıp silinemeyecek kadar derin ve yaralayıcıdır. İster Anadolu'nun kıraç topraklarında, yüksek yaylalarında ve ya da büyük kentlerin kaldırım taşlarının arasında açsın, isterse California güneşiyle beslenen seralarda yetiştirilerek koruma altına alınsın; o damga basılmıştır bir kere.

---

[49] A. Nursi, *1980*, s. 32.

Hançeri bırakıp güle sarılanlar, hançerin çoktan toprakta paslanıp çürüdüğünü varsaysa da belli ki hançer en olmadık zamanlarda, en olmadık yerlerde ve en olmadık kişilerin ellerinde ansızın yeniden hayat bulmakta, o keskin, "zehirli" dilini güneşe uzatarak bir an parlayarak, kendini sonsuzca yücelterek "çürütecek" elin sapına yapışmasını beklemekte, ona buradalığını haber vermektedir.

Marx'la birlikte Nursi'ye dönüp "Gül burada, burada raksetmelisin!"[50] diyen ya da Hassan'la kol kola, Nursi'nin yüzüne kederle bakıp "Ah, o ölümsüz yanılsama!" diye mırıldanacak olan herkes elbette haklı. Peki, ya hançer? Kılavuzu yalnızca anlık ışıltıları mı?

Notlar

1. Mülkiye Tartışmaları I'de yapılan sunuşun başlığı "Kıyametin Gölgesinde Siyaset" idi. Bunu yazıya dökerken başlığı buradaki gibi değiştirdim. Ancak, o sunuşta, başlığa ilişkin yaptığım açıklamayı, okura bir fikir vermesi bakımından burada, dipnot olarak aktarmayı yararlı görüyorum. "Bu başlık 'Kökenin Gölgesinde Siyaset' de olabilirdi. Çünkü Tanrı Ülgen'den Tek Tanrı'ya giden yolda, nasıl Ak Ene-ana bir kez, sudan, o sonsuz sudan başını kaldırıp Ülgen'e yol gösterdi ve kaybolduysa, Ülgen de artık kötülüğün temsilcisine ve giderek şeytana evrilecek olan Erlik Han'a karşı, onu birkaç kez yer altına hapsederek, insana yardım edecek ve sonra, o da Ak Ene gibi, başlangıçta nasıl yoksa, sonda da olmayacak ve insanı sonsuza kadar tek başına bırakacaktır. Fakat Tek Tanrı, Ülgen'in yolunu izleyemezdi. Nasıl başlangıca kendisini yerleştirmişse, sonda da kendisi olmalıydı. Başlangıç nasıl onun yaratması ve yarattıklarına adalet edip yeryüzüne sürmesiyle söz konusu edilebiliyorsa; sürdüğü yerden geri devşirmesiyle, kıyametle de bitmeliydi. Böylece başlangıçtaki adalet sonda da tecelli edecek, sonsuz bir cennet ya da cehennem bunun ifşası olacaktı. Bu ifşanın her işareti de

---

[50] K. Marx, *1976*, s. 18.

dünyada yaşam sürdükçe "insanoğullarına" bir işaret fişeği olarak yol gösterecekti. Nursi'nin sözleriyle, çocuklara cennet vaadi, gençlere cehennem tehdidi, zalimlere cezalandırılacakları uyarısı! Siyaset olmayan bir siyasetin, bütüncül bir dünya ve toplum projesinin damgasını vurduğu bu başlangıç ve son, aynı zamanda Tek Tanrı'nın zaferi olacaktı. Bugün Tek Tanrı'nın zaferinden söz edebilir miyiz? Evet, bir Phryus zaferi! Gerçekte, Nursi'nin de gösterdiği gibi, zafer, anahanlıktan bugüne kandaş toplumun eşitlik-özgürlük-kardeşlik üzeri demokratik değerlerinin."

2. Günümüzde, eskiden çoğunlukla Alevilik çalışmalarında kullanılan heterodoksi terimine çok fazla başvurulmadığı gibi, yaygınlıkla, bu terime başvuran ya da bunu kullanan çalışmalar belli bir küçümsemeyle, hatta aşağılamayla karşılanıyor. Çıkış ya da itiraz noktasına hak verilebilecek olsa bile, ben bu terimi ısrarla kullanmaya devam ediyorum; devam edeceğim de. Terime yönelik itiraz başlıca, terimin bir ortodoksiyi veri saymasından ve ortodoksiye kıyasla üretilmesinden kaynaklanıyor. Öyle ya, bir ortodoksiyi gözetmeksizin heterodiksiden söz etme imkânı yok. Buradan hareketle de örneğin bu terim aracılığıyla Alevilik çalışıldı mı, ortodoksi olarak Sünniliğe kıyasla ve hatta, Sünniliği doğru hat sayıpbu doğrudan sapan olarak Alevilik çalışılmış oluyor. İlk elde doğru olduğu kabul edilebilecek bu itiraz, heterodoksinin örf dışılık olduğu gözetildiğinde kanımca yetersiz kalıyor. Aynı şekilde, heterodoks dinlerin ya da inançların senkretik özelliği de bir başka itiraz konusu ki bu itiraz da bağdaştırmacı olmayan hiçbir dinin olmadığı şeklinde kendini gösteriyor. Bu itiraz da çıkış noktası olarak doğru görünüyor ama heterodoks senkretizminin sınır aşan vasfı gözetildiğinde meselenin kökenin orijinalliği tartışmasını çok aşan boyutları olduğu da kendiliğinden anlaşılıyor. Bu nedenle bu her iki terimi de kullanmaktan çekinmiyorum. Ayrıca bu soruna ilişkin kısmi bir tartışmaya başka bir metnimde, daha sonra yer vermiştim. Bkz. Ayhan Yalçınkaya, *Kavimkırım İkliminde Aleviler*, Ankara: Dipnot, 2014.
3. Buradaki vurgu elbette kitabın ilk baskısının yapıldığı tarihe göre düşünülmelidir. O tarihte Nurculuk ile devlet arasındaki ilişkiler bugünkünden epey farklıydı. En azından hükümetin "entelektüel" sermayesini oluşturan Fethullah Gülen hareketi dolayımıyla nurculuk hedef tahtasına henüz oturtulmamıştı ve nurcu harekete yönelik tepkiler daha çok geleneksel devlet refleksi diyebileceğimiz bir refleksten besleniyordu.

4. Devletin veri biçimiyle devletin kendisi arasında o gün olmayan mesafe, bugün çok daha ürkütücü bir seviyeye gelmiş durumda ne yazık ki. Bugün artık devlet-cumhurbaşkanlığı-hükümet arasındaki bütün mesafeler tek bir siyasetçinin kişiliğinde tümüyle aşılmış, onun sözünün üstüne söz söyleyen herkes doğrudan vatan hainliği, devlet düşmanlığı, bölücülük ve teröristlikle suçlanır hale gelmiştir.
5. Fethullahçı hareketin ve genel olarak Nurculuğun en aşırı düşmanlarından biri olan Alpaslan Işıklı hayatta olsaydı, bugünkü siyasal konumu ne olurdu gerçekten merak konusu. Şöyle ki Nurculuk düşmanlığı üzerinden AKP iktidarına şiddetle karşı çıkan Işıklı, bugünkü iktidarın Fethullah Gülen hareketine karşı giriştiği imha politikası karşısında, bir zamanlar düşmanı olduğu AKP iktidarını Kemalist refleksleri adına selamlar mıydı? Yüksek ihtimal. Özellikle Ergenekon davalarıyla yıllarca hapis yatırılan Doğu Perinçek ve ekibinin bugün iktidarla nasıl kaynaştığı gözetilirse, Işıklı'nın da gerek Kürt sorunu ve gerekse Nurculuk karşısındaki tutumu, kendisini mevcut iktidarın bir payandası olmaya sürükleyebilirdi.
6. Burada bir yanlış anlamaya karşı uyarmak isterim. Her ne kadar ilgili satırlarda bir anlamlandırma sistemi olarak dinden söz edilse de, dini salt bir anlamlandırma sistemiyle sınırlı görmüyorum. Bu epeyce arkaik bir görüşolurdu doğrusu ve dinin en önemli boyutunu, ritüel ve pratik boyutunu kesinlikle ihmal etmekle sonuçlanırdı. Dini, anlamlandırma, giderek anlamlandıranın sunduğu anlama yönelik belirli bir iman etme biçimi olarak gördüğümüzde, dinin dinamik unsurunu oluşturan ritüel ve pratik ikincilleştirilmiş olur.
7. Biatla ilgili ihmal edilmemesi gereken bir husus olduğunu düşünüyorum. Bir uygulamanın ya da bir kurumun kandaşlıkla bağlı ya da koşullu olması, onun aynı kaçınılmazlıkla demokratik bir kurum ya da uygulama olduğu anlamına gelmez; böylesi bir yaklaşım kandaşlığı belirli bir evrede donduran, tarih üstü bir özle donatan, esasen tarihten kaçıran bir yaklaşım olurdu. Kandaşlıkta toplumsal bir dönüşüme tabidir ve belli evrelerden geçerek kendini gösterir. Bu açıdan düşünülünce, biatın başlı başına demokratik bir usül olduğu ve hatta, abartarak bu usüle sahip çıkan Müslümanlık pratiğinin demokratlığının iddia edilmesi saçmadır. Hilafet seçiminde biata başvurulması demokratik bir araca başvurulduğu anlamına gelmez. Çünkü kabile aristokrasisinin kandaşlığın tüm değerlerine giderek galebe çaldığı yerde, biat

demek kabile şeflerinin, bu aristokrasinin onayı demektir; başka da bir şey değil.

8. Haddimi aşma pahasına, burada Ümit Hassan'ın vurgusunu biraz açmak isterim. Hassan "tahrife gelmeyen bir metin mucizesinden" söz ederken kanımca metnin tahrif edilmediğinden söz etmiyor; metne ilişkin geliştirilen orijinallik söyleminin hâkimiyetinden, bu söylemin yaratıp sunduğu "mucize"den söz ediyor. Şöyle ki Alevi ve daha yaygın olarak Şii dünyadaki Kur'an'ın tahrif edilmişliğine ilişkin iddiaları bir yana bıraksak bile (ki aslında bırakmamalı ve bu iddiaların araştırılmasına, çalışılmasına yönelmeliyiz) Kur'an'ın hiç tahrif edilmediği yolundaki iddia bizzat mushaf derlemelerinin varlığıyla, daha ilk derleme metin ortaya çıktığında tuhaf bir iddiaya dönüşmektedir. Şöyle ki vahyin hangi sırada geldiği bilinmekteyken bu sıralamanın değiştirilmesi bile oldukça köklü bir tahriftir, çünkü metnin bütünlüğüne müdahale olması bir yana, doğrudan ayetlerin, surelerin anlamsal çevre-çevelerinin kaymasına, bağlamın dağılmasına neden olunmuştur. Ayrıca hiç tahrif edilmediğine kanıt olarak sunulan arkaik derlemelerin kendisi geçerli kanıt değildir. Bunların varlığı olsa olsa, derlemenin yapıldığı günden bugüne orijinalliğine kanıt olabilir; metnin kendisinin orijinalliğine değil. Dahası, derleme süreci tamamlandıktan sonra, bütün orijinal canlı ve cansız kaynakların ortadan kaldırılması ve bununla yetinilmeyip metnin tarihinin yalnızca ilahiyatçı girişimlere açılması ve tarihçilerin bu alandan kovulması yeterince manidar değil mi?
9. Bir yanlış anlamaya karşı uyarmak isterim: Her ne kadar "siyasetin siyaset olarak ele alınamadığından" söz ediyor olsam da, belirli bir dönemi gayrı-siyasi olarak niteliyor değilim. Siyasetin tezahür edişi bir yana, bizatihi tecrübe ediliş tarzları arasındaki mesafeden söz edebilmek için bu yola başvurdum.
10. Burada sorun sadece Said Nursi'yle sınırlı olarak onun neyin farkında olduğu ya da olmadığı değildir. Bu itibarla Said Nursi'ye özgülenebilecek bir şeyden söz etmiyorum. Bu, yaygınlıkla İslâm tarihçiliğinin bir hastalığıdır. Esasen bir hastalık olmaktan öte, dinin teolojik özelliklerinin tarih alanına taşması, onu domine etmesinden söz etmek gereklidir belki de. Şöyle ki İslâm dini bir kopuş dinidir. Kendisinden önceki dönemin varlığını inkâr etmemekle birlikte kendisinin ondan tümüyle koptuğu iddiasına yaslanır. Bu ölçüde de, kendisinden önceki dönemi bir bütün olarak Cahiliye dönemi olarak işaretler. Cahiliye üzerinden önceki dönemler "ötekileştirildi mi" ötekileştirilenlerden

alınacak bir şey olmadığı gibi, daha iddialı bir biçimde "alınmamıştır da." İşte İslâm tarihçiliğini koşullayan da bu fikirdir: Dinin dogmatik olarak kendine biçtiğini tarihçinin olduğu gibi benimsemesi ve veri sayması. Hal böyle olunca, İslâm öncesi dönemden bir unsura rastgelindiğinde, ister istemez bu çeşit her unsuru İslâmileştirilmek gibi bir ihtiyacı da beraberinde getirmekte, bu da yer yer gayri ciddi sonuçlara yol açmaktadır.

III

MEDET PİRİM ALİ YETİŞ!*

Bin bir adı vardır, bir adı Hızır
Her nerede çağırsan orada hazır
Ali padişahtır, Muhammed vezir
Bu fermanı yazan Ali değil mi?

(Pir Sultan Abdal)

1

12 Eylül 1980 askeri darbesinin karanlık, metanetli ve küflü günlerini bizatihi deneyimleyerek yaşayanlar, kişisel tarihlerinde yer aldığı ölçüde, rejimin işkence merkezlerinde "tuhaf tip"lerle karşılaştıklarını anımsayabilirler. Bunlardan birini anımsıyorum ben. Hacı Bektaşlı, kırk yaşlarında ve esmerdi. Göz gözü görmez hücrede, kıvrıldığı yerde, sanki Harran ovasındaymış gibi kıpır kıpır döneleyip durur, arada bir dudaklarından "Medet ya Ali, Medet Pir Hacı Bektaş" sözleri dökülür

* Bu yazı, yine daha önce sözünü ettiğim, fakülte içi bir yayın olan *Tartışma Metinleri* dizisinde yayımlanmıştır. Btz. A. Yalçınkaya, "Medet Pirim Ali Yetiş!", *Tartışma Metinleri*, No 41, Ankara: A.Ü. SBF, Ocak 2002.

ve sonra bilmem kaçıncı kez, buraya niçin getirildiğini bir türlü anlayamadığına dair, artık ezberlediğim hikâyesini anlatırdı. Ev sahibi kirayı artırmak istemiş, bunlar da reddetmişti. Bunun üzerine evi boşaltmaları istenmiş ve yine reddetmişlerdi elbette. İkide bir "o alçak yaptı bunu bize" diyordu. "Yoksa ben ne anlarım sağdan soldan!" Bir gece yarısı evi basılmış, önce Kırşehir, sonra doğru Ankara Emniyeti ve DAL'ın hücreleri: Yasa dışı örgüt üyeliği. Yediği dayak, çektiği eziyet yanına kar, on gün kadar sonra savcılığa bile gönderilme gereği duyulmadan İskitler sokaklarına salınıverdi. Ondan anımsadığım iki şeyden biri, yineleyip durduğu "medet" çağrısı, ikincisi Hacı Bektaş şarabının sırrı; biraz yumurta, "biraz" kızgın demir.

Sözlüğe göre göre, "meded", "yardım, imdat, aman, eyvah" gibi anlamlara geliyor. Ayrıca bakılması istenen diğer bir sözcük, "nusret" de benzer bir biçimde "yardım, Allah'ın yardımı, başarı, üstünlük" gibi anlamlar taşıyor.[1] Hemen bununla sınırlı kalındığında kolaylıkla "meded" çağrısının, aynı anda bir yardım talebi, bir imdat çağrısı olduğunu söyleyebiliriz. Buradan yola çıkıldığında da özellikle Aleviler için geçerli "Medet Ya Ali!" seslenişinin Ali'den bir yardım talebinde bulunmayı içerdiği biçiminde yorumlayabiliriz. Ya da yaygınca söylendiği gibi bu çağrıyı "Medet Allah, Ya Muhammed Ya Ali" biçimiyle düşünürsek, çağrının adları sayılanlardan yardım almaya dönük olduğunu söyleyebiliriz. Bu belirli bir çerçeve içinde doğru da sayılabilir. Eğer gerçekten de çağrıyı çıkaranla çağırdığı arasında bir mesafe varsa ve bu mesafeye bağlı olarak, çağıranla çağırılan arasındaki ilişki aynı zamanda bir üstünlük ilişkisi ise, o zaman medet çağrısının, altta yer alandan üstte yer alana yöneltilmiş bir imdat çığlığı olduğu

---

[1] F. Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Ankara: Aydın Kitabevi, 1999.

kolayca söylenebilecektir. İslâmın ister halk katında geleneksel olarak yaşayan Sünni tarzlarına, istersek kitabi biçimlerine bakalım, Tanrı ile insan arasındaki uçurum korunduğu ve Tanrı üstte konumlandırıldığı sürece, elbette medet çağrısının yöneltilebileceği gerçek ve biricik odak Tanrı'dan başkası olmayacaktır. Fakat bir inanç sisteminde eğer Tanrı ile insan arasında herhangi bir mesafe öngörülmüyor ve dahası, bu iki öge birbirine göre ast ya da üst sayılamıyorsa, Tanrı insandan insan Tanrı'dan öte değilse, o zaman medet çağrısı nasıl anlamlandırılmalıdır? Kestirmeden söylenirse, Alevilik içinde Tanrı-insan ilişkisinin Sünni tarzlardan tümüyle farklı kurulduğu bilinmektedir. Fakat aynı ölçüde geçerli olan bir başka bilgimiz de medet çağrısının özellikle Alevilik içinde "Medet Ya Ali" formuyla karşımıza çıktığıdır.

Bu durumda öncelikle kuşkulanılması gereken yan "medet" çağrısının illa ki yardım talebinde bulunma anlamına gelmek zorunda olmayabileceğidir. Yardım ya da imdat çağrısını da içermekle birlikte, bu dar anlamda yardımı aşan bir bağlama oturuyor olabilir. İkinci olarak, bağlamı her nasıl olursa olsun, çağrının yöneltildiği öge ille de belirli bir hiyerarşi içinde kavranılmak durumunda olmayabilir. Aksine eşit ilişkiler içinde de bu çağrı, başka bir amaca, işleve dönük olarak çıkarılıyor olabilir. Hele de Alevilik için özellikle çağrının "Medet Allah" biçiminden çok "Medet Ya Ali" biçimiyle karşımıza çıktığı düşünülürse, burada çağrı çıkarılan Ali'nin nice bir Ali olduğunu anlamak zorunluluğuyla karşı karşıya kalırız. Elbette kestirmeden gidilip Alevilerin Ali'yi tanrılaştırdığı da savlanabilir ama Ali'nin tanrısallaştırıldığına ilişkin bir kanıt olarak bu savı göstermek ya da bu çağrıdan bu savı türetmek fazlasıyla aceleci ve Aleviler düşünüldüğünde de gülünç olabilecektir.

Sorunun bir diğer özelliği buradaki "Ali'nin" niteliğidir. Ya da çağrının, çağrı çıkardığı Ali'yi nasıl kurduğu, hangi Ali'ye

yöneldiğidir. Eğer hâlâ bu çağrıyı çıkarma gereği duyan Aleviler varsa ki olduğunu biliyoruz, o halde bu kesimlerin Ali'den yardım talebinde bulunmaya kendilerinde nasıl "hak" gördükleri ve bu hakkı "meşru" sayabildikleridir. Çağrıyı çıkaranların aptal olmadıkları kabulü altında, elbette Ali insani bir varlıksa, mezarından kalkıp yardımına gelmeyeceğini, çağrıyı çıkaran da bilmektedir. O halde çağrı niçin, nasıl ve kime çıkarılmaktadır?

Şimdi akla şöyle bir soru gelecektir: Bu çağrı ve bu çağrının çıkarıldığı, yöneldiği yer ya da kişilik her ne olursa olsun, günümüz açısından ne önemi var ki? Eski bir sorunu canlandırmanın amacı nedir? "Eskilik"ten söz edecekler için, yukarda aktardığım kişisel deneyim dışında, Reha Çamuroğlu'na da başvurabilirim. Bir söyleşi sırasında, 12 Eylül rejiminin işkencelerinden "nasibini" aldığı anlaşılan bir genç, Ali'den ötürü "O kadar işkencede, zulümde hiçbir yere yetişmedi" der. Bunun üstüne Çamuroğlu şu yanıtı verir:

> Önce, dedim çağırmayı bilenin yardımına en zor koşullarda yetişmiştir. Nesimi derisi yüzülürken o insanüstü cesaret ve dayanıklılığı O'nu çağırmayı bildiği için göstermiştir. İkincisi dedim, senin zannettiğin gibi değil, birçok yere yetişen O'ydu. Genç garip garip yüzüme baktı. Eminim "çağdaş görünümlü" bir yazarın bütün bunlara ciddi ciddi inanıp inanmadığını soruyordu kendisine. Zannediyordu ki ben Hz. Ali'nin elinde Zülfikâr, altında Düldül, işkencehaneye gelip işkence göreni fiziksel olarak kurtaracağına gerçekten inanıyordum. Oysa şüphesiz inandığım bu değildi. İnandığım Hz. Ali'de sembolleşen zulme ve haksızlığa karşı mücadele ruhunun, adalet severliğin O'na inananlar içinde yeniden hayat bulacağı ve yeniden fışkıracağıydı. Pir Sultan Abdal, Hz. Ali'nin ölümünden yüzlerce

yıl sonra "Yemenden öte bir yerde, daha Düldül savaştadır" derken bu gerçekliği dile getiriyordu.[2]

Çamuroğlu'nun aktardığı söyleşinin de gösterdiği gibi, öncelikle Ali, "Medet Ya Ali" olarak tarihte kalmış bir sembol değildir. Aksine hâlâ işlemektedir, hâlâ etkindir. Pir Sultan zamanında nasıl etkinse, şimdi de etkindir. Ancak benim asıl amacım bu sembolik anlamın oturduğu kalıbı çıkartabilmek. Bu kalıbın kökenlerini cılız da olsa işaretleyebilirsek hem Ali'nin bu sembolik anlamını açıklama şansımız olacak, en azından Çamuroğlu'nun soyut olarak sözünü ettiği "zulüm ve haksızlığa karşı mücadele ruhu, adaletseverlik" gibi "büyük" temaların hangi kaynaklardan beslendiğini görebileceğiz ve hem de bu kalıp bize, Ali'den gayrı Ali'lerin yaratılıp yaratılamayacağını da gösterecek ve nihayet, Ali'nin gerçekte kalıbı var ettiğini mi yoksa kalıp tarafından var edildiği ve bu sembolik anlamlarla donatıldığını mı anlamış olacağız.

Peki, bunun neresi güncel? Elbette güncelliği ilk başta bu büyük temaların hâlâ güncel oluşundan kaynaklanıyor ama aynı zamanda, içinde bulunduğumuz zamanda bu temaların yüz yüze kaldığı büyük bir krizin güncelliğinden de kaynaklanıyor. "Büyük anlatıların çöküşü" söyleminin hegemonik söylem haline gelmesiyle birlikte, büyük temalar da bu söylemin tozu toprağı altında kaldı. Benim burada yapmak istediğim şey, bu tozun toprağın altında kalanın tozunu silkelemek, nefes almasına az da olsa yardımcı olabilmek ve gerçekte Hz. Ali'yi Ali'ye dönüştüren kalıp var oldukça, bu kalıbın bu büyük temaları yeni Ali'ler de sembolleştirip duracağını göster-

[2] Reha Çamuroğlu, *Günümüz Aleviliğinin Sorunları*, İstanbul: Ant, 1992, s. 114.

meyi denemek. Bunun için öncelikle Ali'nin nasıl bir yer tuttuğunu anlamaya çalışarak başlamak en iyisi.[3]

2

İster genel olarak Alevilikten,[4] istersek özel olarak Ali'den söz edelim, hemen herkesin aklına ilk gelen bağlantı, kuşkusuz Aleviliğin eski Türk inançlarıyla ilişkili bir yapısının olduğu kabulüdür. Bu kabul bir kere başa konuldu mu, ardından Alevilik içinde buna ilişkin izler zaten kolaylıkla görülmektedir. Bu anlamda, Ali'ye ilişkin Alevi yaklaşımında da akla ilk gelen bağlantı hemen İslâm öncesi inanç sistemlerinin bu inanışı beslediği olacaktır. Ancak sorun, burada, bu inanç sistemlerinin nasıl anlamlandırılacağı sorunu olarak karşımıza çıkmaktadır. Belirli bir kutsallık anlayışından hareket eden ve kutsal olan-olmayan ayrımından beslenen anlayış, eski inanç sistemlerini de veri kutsallık bağlamında ele almak ve bunun ögelerini de kutsal olmayanın, aslında bu dünyanın içinden alıp kutsal olana atmakta ve böylece gerçekte farklı bir kutsallıktan besle-

---

[3] Bu yazının bundan sonraki kısımlarında yer yer, küçük parçalar halinde, kendi yüksek lisans tezimden yararlandım. Ancak, o tezdeki yaklaşımımın temelde bugün de doğru olduğunu düşünmekle birlikte, çok eksik, çok çok yetersiz ve bundan ötürü de kısmen hatalı olduğunu bugün farkediyorum. Bu nedenle küçük parçalar halinde ve yeni kaynaklarla zenginleştirerek yararlanırken, oradaki değerlendirmeleri değiştirdim. Tam metin olarak göz atmak isteyecekler için, bkz. A. Yalçınkaya, *Alevilikte Toplumsal Kurumlar ve İktidar*, Ankara: Mülkiyeliler Birliği Vakfı, Tezler Dizisi, Yayın No. 17, 1996.

[4] Bu yazı boyunca "Alevilik" kavramını bir şemsiye kavram olarak kullanacağım. Yani, özel olarak Bektaşilik ya da Kızılbaşlık gibi kollardan herhangi birini değil de, bütün kolları niteleyecek bir biçimde. Dolayısıyla, kimi örnekler Bektaşiliğe daha uygun, kimi örnekler Kızılbaşlığa daha uygun olabilecektir.

nen ve bizatihi bu dünyayı açıklayan, çözümleyen vs. birçok öge bu dünya için işlevsizleştirilmekte, "inançtır, imandır, itikattır" denilerek anlamlandırılmadan bırakılmaktadır. Hatta bazan Ali'yle ilgili anlatılardan şaşkına dönen kimi araştırmacılar bunun bir itikat bile olmadığını söyleyebilmektedir.

Gerçekten de Ali'ye ilişkin Alevi inanışı şaşırtıcı bir zenginliktedir. Örneğin, Ali'nin bir mecliste kimi hakikatleri açıklaması üzerine heyecanlanan Benan'ın "Ya Ali rahim ve kadir sensin, huda sensin, yaradan sensin" dediği rivayet olunur. Bunun üzerine Ali Zülfikâr'a davranıp Benan'ın başını keser ve fakat ardından merhamete gelip Benan'ı diriltir. Ve der, "İmana gel ya Benan! Zira ben Allah değilim". Fakat Benan "beni öldüren ve bana hayat veren sensin, haktan gayrı söz söyleyemem" deyince yine başını keser. Ali yine merhamet eder bir kez daha diriltir ve aynı şeyde ısrarlı olup olmadığını söyler. Benan ısrarlıdır. Ali bunun üzerine Tanrı'ya başvurur, "ne yapayım, bu kulun doğru yoldan saptı" diye. Tanrı ses verir, "Ya Ali sen onu bırak ve yanından uzaklaştır".[5] Bu ve benzeri örneklerden şaşkınlığa düşen Yörükan, "Buraya kadar gördüğümüz şeyler, aynı zamanda bize Tahtacılarda bir itikad sistemi aramamıza mani olan hususların bulunduğunu da gösterir" der. Bu yüzden Yörükan artık bir sistem aramaktan vazgeçecek, yalnızca "Tahtacı adetlerini, olduğu gibi nakletmekle iktifa edecek"tir.

Ali'ye ilişkin inanışları eski Türk inançlarına bağlayan bir başka isim Besim Atalay'dır. Atalay'ın aktardığına göre, "Sivas taraflarında Aleviler'den bazıları güneşe çok saygı gösterirler. Güneş göğe çıkmış Ali'dir." Atalay'a göre, "bilinmektedir ki eski Türklerin bir kısmı Lama dinine girmekle beraber bir

---

[5] Bu ve benzeri başka örnekler için, bkz. Yusuf Ziya Yörükan, *Anadolu'da Aleviler ve Tahtacılar* (eklerle yayıma hazırlayan Turhan Yörükan), Ankara: Kültür Bakanlığı,1998, s. 249 ve devamı.

kısmı da güneşe tapıyordu. Bu konuda da eski dinin etkileri kendisini gösterir."[6] Hemen burada yeri gelmişken, Atalay'ı zenginleştirecek bir deneyimi de kendi çocukluğumun geçtiği Çorum'dan aktarabilirim. İlkokul çağlarında kuvvetli bir rüzgâr, özellikle minik "hortumlar" çıktığında, kapı önlerinde oturup örgü ören, fasulye kıran kadınlar örgülerini ve fasulye tencerelerini alıp ev içlerine kaçışarak kapı pencereyi örtmeye çalışırken mahallenin bütün çocukları sokağa dökülür, o minicik hortumların içine alıp sürüklediği çer çöpün peşi sıra koşturur ve gırtlaklarımızın bütün gücüyle bağırırdık: "Ali geldi, Ali geldi!" Gelen rüzgâr mıydı Ali, yoksa biz rüzgârı Ali'yle korkutmaya mı uğraşıyorduk, bilmiyorum ama kadınlar da aceleyle kapı pencereyi sıkıca kapattığına göre gelen Ali olamazdı. Bugün Ümit Hassan'a başvurduğumda rüzgârı Ali'yle tehdit etmiş olduğumuzu anlıyorum. Hassan'a göre, "birçok Şamani halklar rüzgârın hastalık getirdiğine inanırlar. Türkçe'de 'yel' kelimesinin 'rüzgâr, cin, salgın hastalık' gibi anlamları olmasının sebebi budur".[7]

Eski Türk inançları ve Ali söz konusu edildiğinde bir katkı da Fuat Bozkurt'tan gelir. "Halk arasında anlatılan bir söylenceye göre, Ali devleri Kaf Dağı'nın ardına bağlamıştır. Devler her sabah uyandığında sorarlar; "Ali Yaşıyor mu?" "Yaşıyor" karşılığını alınca dururlar."[8] Bozkurt'a göre, "bu inançların izini eski Türk inançlarında buluyoruz. Ali'nin devleri bağlama söylencesi ile Oğuz Kağan Destanı arasında büyük koşutluklar bulunduğu açıktır". Fakat Bozkurt, İslâm öncesi geleneğe atıf yapmakla birlikte, daha sonra üzerinde duracağım, bir

---

[6] Besim Atalay, *Bektaşilik ve Edebiyatı*, Osmanlıca'dan transkripsiyon: V. Atilla, İstanbul: Ant, 1991, s. 46.

[7] Ümit Hassan, *2000*, s. 102.

[8] Fuat Bozkurt, *Aleviliğin Toplumsal Boyutları*, İstanbul: Yön, 1990, s. 98.

başka boyuta daha satır arasında yer vermeyi ihmal etmez ama buna ayrıntılı bir değiniyi gerekli görmez.

> Ali bütün Türkler arasında yiğitlik ve kahramanlığın sembolüdür. Alevi halkı arasındaki Ali kavramı kökü çok eskilere inen yiğitlerin, *alplerin* bileşimidir. Kimi zaman Oğuz Kağan gibi yiğittir. Kimileyin Dede Korkut gibi bir *bilgedir*[9] (vurgu bana ait).

Sonuç olarak Bozkurt da, Pertev Naili Boratav'a atıfta bulunarak Çamuroğlu gibi düşünmektedir:

> Nitekim çağdaş araştırmacılar Alevi ozanlarında geçen "şah" ve "mehdi" deyimlerinin "Ali"den başlayarak, haklıları haksızlıklardan kurtarmak için günün birinde ortaya çıkacak Mehdi'ye kadar dünyayı haksızlıktan, karanlıktan, zulümden arıtacak kurtarıcıların simgesi olduğu olgusunda birleşirler (aynı yerde).[10]

Alevilik içindeki Ali'nin eski inançlarla ilişkisi bunlarla sınırlı değildir. Örneğin Burhan Oğuz da başka bağlantılara dikkat çeker.

> Doğurganlık tanrıçasından, onun mümessili Boğa'dan (Taurus'tan) yardım isteniyor ve buna bir İslâmi-Alevi veçhe veriliyor. (...) Boğa depreştiğinde zelzele olur, kükrediğinde gök gürleyip şimşekler çakar.(...) (Hz.) Ali de, Zülfikâr'ı çaldığında

---

[9] A.g.e., s. 99.

[10] Ali'nin taşıdığı simgesel değere atıf yapmakla birlikte, tarihsel bir kimlik olarak Hz. Ali ile sembol Ali'yi birbirine karıştıran ve sembol Ali'nin temsil ettiği bütün değerleri olduğu gibi tarihsel Ali'yle temellendirmeye ya da ona kazandırmaya çalışan "istisna" ve elbette saçma bir yaklaşım için bkz. Rıza Zelyut, *Öz Kaynaklarına Göre Alevilik*, İstanbul: Yön, 1992, s. 97 ve devamı.

depremler olur, narasını attığında şimşekler çakıp gök gürlermiş![11]

Ali yalnızca Aleviler açısından değil, tüm "Halk İslâmı" için bir söylence kahramanıdır. Ancak, bir söylence kahramanı olarak Ali'nin yeri, Aleviler dışındaki kesimler için bu söylence ve onun işleviyle sınırlı kalırken, Aleviler için söylence yer yer öğretiye sızar ya da söylencenin kendisi, zaman zaman bizzat öğretiye dönüşür. Bundan ötürü, Ali'yi kavramanın önemli koşullarından biri de, söylencenin Ali'sini kavramaktan geçmektedir.

Ali'nin söylencesel yaşamı ve kimliği, daha ana karnına düşüşüyle başlar. Doğal olarak bir putatapar olan Fatma Hatun, ne zaman putlara ibadet etmeye kalksa; Ali, eliyle anasının böğrüne vurur ve tapınmasını engellermiş. Aynı Ali, ilerde peygamber olacağını bildiğinden, Muhammed Mustafa'nın sözlerini duyduğunda, bu sözlere tepki gösterir ve onu selamlarmış.[12] Ali'nin daha doğmadan Muhammed'le söyleşmesi yüzünden, müstakbel peygamber ile Ali'nin anası Fatma Hatun hakkında bir dedikodu bile yayılmış: Muhammed'in geceleri Fatma Hatun'un ayakucuna oturup konuştuğu dile düşer. Bunun üzerine, Ali'nin babası Ebu Talip, Muhammed'e dedikoduları iletir ve geceleri kiminle konuştuğunu sorar. Muhammed de konuştuğu kişinin ana karnındaki Ali olduğunu belirtir. Bunu kanıtlaması istenince, Fatma Hatun'un yanına giderek "Ya Ali!" diye seslenir. Ali de "Buyur, ey gözümün

---

[11] Burhan Oğuz, "Anadolu Aleviliğinin Kökenleri", Cemal Şener (der.), *Alevilik Üstüne Ne Dediler* içinde, İstanbul: Ant, 1990, s. 265-308, s. 278.

[12] Yemini, *Hz. Ali'nin Faziletnamesi*, haz. A.A. Atalay, İstanbul: Can, 1991, s. 26 ve devamı.

nuru Muhammed" diyerek karşılık verir.[13] Ali'nin bu mucizelerine karşılık, Muhammed de onun ne zaman doğacağını bilmektedir. Zaten, kimi kaynaklara göre, adını veren de O'dur. Ali, çeşitli rivayetlere göre, Kâbe'de doğmuştur.[14] Doğumundan sonra, ana-babasının önerdiği isimleri reddeden Muhammed, çocuğun adının Ali olacağını söylemiş ve bunu kabul ettirmiştir. Başka bir rivayete göre, adını koyan bizzat Tanrı'nın kendisidir. Fatma Hatun Tanrı'ya yakararak "Ya Rab!" demişti, "Harem-i Şerifinde keramet kıldığın mübarek yavruya senden bir ad dileriz. Bu sırada Kâbe'nin kubbesinden bir sada geldi: 'Onun mübarek ismini Al-i Ala koyun'".[15] Aynı kaynağa göre, peygamberin geleceği, kim olacağı ve nübüvvet halkasının onda biteceği nasıl biliniyorsa, Ali'nin veli olarak geleceği ve velilik halkasının onda olgunluğa ereceği de bilinmektedir.[16]

Türklerin İslâmı benimsemeleriyle birlikte Ali onlar için de önemli bir sığınak işlevi görecektir.

> Göçebe Oğuzların kendilerine Müslümanlık içinde bir yer aradıklarını yukarılarda söylemiştik. Bu yer kuşkusuz ki *eski Oğuz inançlarına saygı duyan, hoşgörülü kişilerin* yanı olacaktı. 4. Arda (halife) Ali, bunun için biçilmiş kaftandı. *Bilime saygılı, hoşgörülü, çağının koşullarına uyan birisi* idi. *Oğuzların yiğit ve ozan ruhu onda da vardı.* Üstelik peygamberin amcası oğlu ve damadı idi. Arap dışındakilere de hoş bakıyordu. Kısaca Ali, bu oğuzların bir sığınağı ve dayanağı olabilirdi. Kaldı ki *Ali de kendileri gibi haksızlıklara uğramıştı.* Öyleyse onlar için Ali yandaşlığı-Şia'lık

---

[13] A.g.e., aynı yerde

[14] Bu rivayete A. Gölpınarlı da yer verir. Bkz. A. Gölpınarlı, *Müminlerin Emiri Hz. Ali*, İstanbul: Der, 1990, s. 12.

[15] Fuzuli, *Hadikat'üs Süeda, (Saadete Ermişlerin Bahçesi, Kerbela Şehitlerinin Destanı)*, çev. M. F. Gürtunca, İstanbul: Huzur, s. 192.

[16] A.g.e., s. 190.

> hoş geldi, safa geldi. Eski törelerin içerisine yerleştirilen Ali kültü, süslenip püslendi ve başköşeye oturtuldu[17] (vurgular bana ait).

Bu "başköşeye" oturtmanın sonucunda Ali'nin doğumuna atfedilen mucizevi özellikler de Türkleştirilmiştir. Satuk Buğra Han Menkibesi'ne göre,

> Satuk Buğra Han'ın dört oğlu ve dört kızı vardır. Kızlardan birinin adı Alanur olup, Cebrail vasıtası ile ağzına süzülen bir damla ışıktan gebe kalır. Bu ışıktan doğan çocuk Hz. Ali'dir. Bir başka rivayete göre de Alanur, evlerinin önünde bir arslan ile karşılaşır ve alnında inci tanesi gibi terler boşanır, gebe kalır. Bu gebelikten sonra Allah'ın Arslanı Ali gibi bir çocuk dünyaya getirir.[18]

Bu Türkleştirme işlemi daha sonraki dönemlerde de bütün hızıyla sürecektir.

> İslâmi dönem Türk destan kahramanlarının birçoğunun nesli Hz. Ali'ye bağlanmaktadır. Battal Gazi, Hz. Ali'nin Zeynel Abidin isimli torunundan gelmiştir. Battal Gazinin neslinden gelen Danişmend Gazi ve Sarı Saltuk da Hz. Ali'nin soyundandır.[19]

Ali'nin Türk gazilerine örnek bir model oluşturması Saltukname'de şöyle anlatılmaktadır:

> Adetdür kim Aliyyü'l-murtaza –radiya'llahü anh– Hazreti cengde aman diyeni öldürmedi, kaçanı kovmadı ve düşmandan yüz çevirmedi. Üç darb geçmedin garimin öldürmedi ve

---

[17] Nejat Birdoğan, *Anadolu'nun Gizli Kültürü Alevilik*, İstanbul: Berfin, 1995, s. 169.

[18] İsmet Çetin, *Türk Edebiyatında Hz. Ali Cenknameleri*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1997, s. 158.

[19] A.g.e., s. 159.

> evvel kimseye hamle kılmadı. Pes bu gazilerün ser-çeşmesi oldur, anun tarikin dutarlar.[20]

Köken olarak Ali'yi seçme, gazilerle sınırlı kalmayacak, örneğin Ahiler de kendilerine köken olarak onu kabul edeceklerdir.[21] Giderek kimi yaşayan Aleviler için Ali öz be öz Türk sayılacaktır.[22]

Mitos olarak Ali'nin daha sonra taşıyacağı bütün özellikler, doğumundan başlayarak atfedilmeye başlanır. Örneğin, Ali'nin dillere destan gücü, doğunca yüzünü görmek isteyen ana-babasına attığı tırmıklardan başlayarak kendini göstermiştir. Hatta bu yüzden babası ona Esed (Aslan) adını vermek istemiştir. Geçmişinde putataparlık olmayan ilk Müslüman olacağı da bellidir. Çünkü doğumu Ramazan ayının bir cuma gününe denk gelmiştir; zaten doğum yeri de Kâbe'dir. Ali doğar doğmaz Hacer-ül Esved'e secde etmiştir. Doğduğunda Kâbe ışıklara boğulmuş ve putlar çığlık atarak yıkılıvermiştir.

Daha ana karnından başlayarak Tanrısal bir bilinçliliğe sahip olan Ali, kendi ölümünün nasıl olacağını da baştan bilmektedir. Hatta kendisini kimin, nasıl öldüreceğini de. Ama bunu değiştirmek için, hiçbir çaba göstermeyecektir. Fuzuli'ye göre, Ali katiline, kendisini öldüreceğini bile önceden haber vermiştir. Bir başka kaynakta, çoğu Alevi evinin başköşesini süsleyen Ali ve Kazlar tablosunun hikâyesi aktarılır. Ali öldürüleceği gece dışarı çıkarken, kazlar eteğine yapışarak onu önlemeye çalışır. Ali'ye kapıyı açan cariye Hind kazları kovalamaya çalışınca, Ali şöyle der: "Ya Hind! Onlara ilişme (...) Belki

---

[20] Ebu'l - Hayr-ı Rumi, *Saltuk-name* (haz. Ş. Haluk Akalın), C. 1, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1988, s. 167.

[21] İsmet Çetin, *1997*, s. 161.

[22] Bütün Ali soyunu Türklüğe bağlayan bir istisna örnek için, bkz. M. Ateş, "Hz. İmam Hüseyin de Bir Türk'tür", *Basında Alevilik*, Broşür Dizisi, no 3, Ankara: Ayyıldız, 1990, s. 20.

onların da bir bildikleri vardır". Aynı kaynak, Ali'nin rüyasında Muhammed'i gördüğünü ve O'nun kendisine öldürüleceğini haber verdiğini belirtir. Devamla, Ali bir cariyenin "Ya Emir-ül Müminin! Sakal ve bıyığın günden güne güzelleşiyor" biçimindeki bir iltifatına, "O sakalla bıyık yakında al kan ile boyanacak" yanıtını verdiğini aktarır.[23]

Ali'nin ölümünün ardından gömülmesi de mucizevi olacaktır. Ali ölmeden önce, kendisinin ölümünün ardından yüzü peçeli bir ihtiyarın gelip cenazesini isteyeceğini, ona hiçbir soru sorulmadan cenazesinin teslim edilmesini ister. Ölümünün ardından, söz konusu ihtiyar gelir ve cenazeyi alıp yola koyulur. Fakat oğulları Hasan ve Hüseyin, acıyla peşinden koşup sorarlar: Sen kimsin? Babamız nereye gömülecek? O anda, ihtiyar peçesini açar ve cenazeyi götürenin Ali'nin kendisi olduğu görülür.[24] Bu söylence, Alevilikteki "ölmeden önce ölmek" anlayışını simgeleyen en önemli öykülerden biridir ve bu biçimiyle öğretinin içinde yer alır.

Ne ilginçtir ki Ali'ye atfedilen kendi cenazesini kendi götürmesi vakası, yüzyıllar sonra bir başka isme daha, Hacı Bektaş Veli'ye de atfedilecek ve o da kendi cenazesini kendi götürecektir. "Ne var ki, Hacı Bektaş Veli'nin cenazesini almaya gelen ak giysiler içinde deve yeden bir deve değil, boz atlı ve yeşil libaslar giymiş ve Hızır donunda birisidir."[25] Deve, söylencenin kaynağı Arap yarımadasından uzaklaştıkça boz atlıya, bedevi boz atlı, Hızır'a dönüştürülmüştür. Benzer bir dönüştürme işlemine Ali'nin Düldül'ü için de rastlıyoruz. Birge'nin

---

[23] Ziya Şakir, *Hz. Ali, Hayatı ve Öğütleri*, İstanbul: Maarif Kitabevi, 1992, s. 91 ve devamı.

[24] Yemini, *1991*, s. 146 ve devamı.

[25] Yahya Benekay, *Yaşayan Alevilik, Kızılbaşlar Arasında (Röportaj)*, İstanbul: Varlık, 1967, s. 72.

aktardığına göre, gerçekte Düldül beyaz bir katırdır. Fakat Türk kültürü içinde bu bir ata dönüşmüştür.[26]

Burada görülen don değiştirerek yeniden ortaya çıkma motifi Ali'ye atfedildiği kadar Hacı Bektaş Veli'ye de atfedilmekle yetinilmeyecek, Hacı Bektaş'ın ardıllarına da bu halka bağlanacaktır.

> O ilahi sırlarla dolu ve gerçek sözlü ve latif gözlü ve güleryüzlü Sultan Hacı Bektaş Veli, Tanrı aziz sırrını kutsasın, bir gün hayatında otururken, mübarek nefesinden nutka gelip şöyle dedi: Ey erenler, Genceli'de genç-ay gibi doğan, adın Abdal Musa çağırtan... beni isteyen orada gelsin bulsun. Hünkâr Hacı Bektaş vefat edince, Abdal Musa dünyaya geldi.[27]

Ali'nin söylencelere konu olan yaşamında, birçok söylence savaşçı karakteri ve kahramanlıklarıyla ilgilidir. Bunlardan özellikle Hayber ve Kan Kalesi Cenkleri yaygın olarak bilinir.[28] Bu cenklere burada değinmeyeceğim. Fakat içlerinden birini özellikle öne çıkartacağım. Çünkü bu, Aleviler açısından Ali'nin nasıl merkezi bir öneme sahip olduğunu gösteriyor. Bu söylence, Ali'nin Uhud savaşındaki rolüyle ilgilidir. Bu savaşta Muhammed yaralanır ve çevresi düşmanla kuşatılır. Bunun üzerine yardıma koşan Cebrail, Muhammed'e Nat-ı Aliyyen'i okumasını önerir. Muhammed, bunu okuyunca Ali hemen yetişir ve Muhammed'i kurtararak savaşın gidişini değiştirir. Bu dua şöyledir:

---

[26] J. Kingsley Birge, *Bektaşilik Tarihi*, Çev. R. Çamuroğlu, İstanbul: Ant, 1991, s. 153, 1. no'lu dipnot.

[27]. Adil Ali Atalay (haz.), *Abdal Musa Sultan ve Velayetnamesi*, İstanbul: Can, 1990, s. 13 ve devamı.

[28] Bu öyküler için Bkz. *Hz. Ali Cenkleri* (yayıma hazırlayan belirsiz), İstanbul: Maarif Kitabevi, 1992.

> Bismişah![29] Allah için ihtiyacım. Seni çağırıyorum. Tüm kaygı ve sıkıntı senin büyüklüğünün ışığında uzaklaşır; Allah, Allah, Allah, Senin velilik sırrınla, Ali, Ali, Ali; gel bana, gel bana, gel bana, Ali, Sen güzellik ve mükemmellik sahibi, Sen kutsiyet ve yücelik sahibi; (...), Sen yardımların en iyisi, yürek ve zihinler alt üst edicisi, Sana bağlı olanlar hürmetine değiştir yürek ve zihinlerimizi; Ali gibi er, Zülfikâr gibi kılıç yoktur.[30]

Bu söylence, Ali'yi öğretinin merkezine yerleştirir. Duanın içeriğine bakılırsa, Ali'nin Tanrısal sıfatlarla donatıldığı hemen görülecektir. Peygamber'in bile sığınmak zorunda kaldığı bir simgeselliği üzerinde taşır. Alevi edebiyatı içinde, Ali'nin büyüklüğü ve yüceliğine ilişkin sayısız söylence varken, Muhammed'e ilişkin bu tip malzemenin azlığı dikkat çekicidir. Adeta, Ali'nin kapladığı yer, Muhammed'e hiç şans tanımamıştır ya da onu ikincilleştirmiştir. Her şey Ali'dir: Haydar-i Kerrar'dır, Şah-ı Merdan'dır, Eshedullah'tır, Şah-ı Velayet'tir, Şir-i Yezdan'dır, Ebu Turab'tır.[31]

---

[29] Bismişah: Aleviler, başlangıç sözü olarak "Bismillah ya da Bismillahirrahmanirrahim" yerine bu sözü kullanırlar ki anlamı "Şahın adıyla başlarım" olarak düşünülebilir. Şah burada Tanrı'yı niteler. Ayrıca, Şah teriminin Ali'yi işaret ettiğini belirten bir saptama için bkz. E. Korkmaz, *Ansiklopedik Alevilik Bektaşilik Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Ant, 1993, s. 62.

[30] Duanın özgün hali oldukça uzundur; kısaltarak aktardım. Bkz. K. Birge, *1991*, s. 156. Ayrıca duanın sonunda yer alan cümle, Alevilik içinde temel düsturlardan biridir ve merkezi öneme sahiptir. Özgün biçimiyle "La feta illa Ali, La seyfe illa Zülfikâr".

[31] Sırasıyla; hiç ölmeyen, yok olmayan, döne döne gelen, döne döne vuruşan; büyüklüğün şahı; Tanrı'nın Aslanı, Velayet halkasının şahı; Tanrı'nın Aslanı, Toprak Babası ki bu son niteleme Peygamber'e dayandırılır. Bir günAli'nin toprak üzerinde uyuduğunu gören Muhammed, ona böyle seslenmiştir. Fakat bu nitelemenin önemi, toprağın eski yaşam yarzlarındaki ve Alevi öğretisi içindeki yerinde aranmalıdır. Bkz. A. Gölpınarlı, *1990*, s. 13.

İlk bakışta, sıradan Alevinin Ali'ye atfettiği bu söylencesel kimlik, kolayca açıklanır gibi görünse de, sorun biraz daha karmaşıktır. Çünkü öncelikle söylence ile öğretinin arasındaki sınır oldukça belirsizdir ve neyin söylenceye, neyin öğretiye katılması gerektiği tartışılmalıdır. Örneğin, Ali'nin kendi cenazesini götürmesi ya da Miraç'a çıkan Peygamber'in önünü bir aslan donunda kesip nişan almadan yolu açmaması ve dönüp Tanrı katında onunla konuşması bu tip örneklerdendir.[32] Söylence ile öğretinin sınırları net olarak çizilebilse de, yine bir sorun vardır. Öğretinin yüksek soyutlama düzeyi ile sıradan Alevi'nin somut dünyası arasındaki bağlantı açıklanmalıdır. Bu ortaya konulamadığı takdirde, düşülecek ilk yanlışlardan biri Ali'nin söylencesel kimliğini ussal ya da tarihsel ölçülere vurarak değerlendirmek olacaktır. Örneğin, Ali'nin nasıl, nerede ve kim tarafından öldürüleceğini bilmesine karşın, önlem almaması, olumlu ya da olumsuz anlamda yazgıcılık olarak değerlendirilebilecektir. Böyle bir yazgıcılığı veri sayarsak, Ali'nin Aleviler açısından önemini kavrayamayız. Çünkü bir yanda tümüyle yazgıcı bir Ali imgesi, öbür yanda, içinde bulunduğu dünyadan sürekli rahatsızlık duyan ve dünyayı biçimlendirmeye çalışarak kendine çekmek için didinen bir Ali imgesi. Ya da örneğin, Nat-ı Aliyyen'deki Ali'den yardım beklemek anlamına gelen "Medet Ya Ali!"den yola çıkmak, hiçbir zaman dışsal bir kurtarıcı arayışına düşmemiş olan Alevileri sanki Mesihci bir anlayışları varmış gibi, değerlendirmemize yol açabilecektir. Ayrıca, bu yanlış kanıyı destekleyecek bir

---

32 Miraç söylencesine *Buyruk*'ta geniş yer verilir. Bkz. *Buyruk, Tam ve Hakiki İmam Cafer-i Sadık Buyruğu* ("hazırlayan" kısmında, "Ehl-i Beyt âşığı bir heyet tarafından hazırlanmıştır" ibaresi var), İstanbul: Mizah. Ayrıca, bunu nazım olarak aktaran, Miraçlama denilen deyişler vardır. Bunlardan biri için Bkz. *Şeyh Safi Buyruğu*, çev. M. Erbay, Ankara: Ayyıldız, 1994, s. 110.

başka olgu daha vardır: Sonuncu ve 12. İmam olan Mehdi'nin kayıp olması ve döneceğine inanılması. Oysa Alevilik Mehdi'nin kaybına ve dönüşüne inanmakla birlikte, kurtarıcı bir imge olarak Mehdi'ye yer vermez. Yapılabilecek önemli bir yanlışlık da, Alevi kimliğinin maddi ve ruhsal yanını birbirinden ayrıştırarak, bu tip söylenceleri yalnızca simgesel düzeyde, ruhsal evreni besleyen kaynak olarak görmekle yetinmek olacaktır. Ancak, yaygın kanıların aksine, Alevilik içinde böyle bir ayrışma yoktur. Açıktır ki, söylencelerin sunduğu simgesel evren, ruhsal bir dünya olarak ayrıştırabileceğimiz bir dünyaya değil, düpedüz bu dünyaya ilişkin bir işlevi yerine getirmektedir ve bu işlev de yazgıcılık gibi terimlerle açıklanamaz.

Ayrıca, söylencelerin işaret ettiği bir yönü de gözden kaçırmamak gereklidir ki o da, Ali'nin Tanrılığına ilişkindir. Edebiyat içinde sıkça ima edilen bu yaklaşım, öğretiden kaynaklanıyor olmalıdır. Herhalde, "Ali'dir suret-i rahman Ali'dir" diyen Virani ile, "Şu dünyanın evvelini sorarsan/ Var mıdır Muhammed Ali'den gayrı" diyen Sırri ya da "Bu dünya yoğ iken varım Ali'dir" diyen Hatayi, bu sözleri sırf Ali'yi övmek için söylememişlerdir.[33] Sonuç olarak, sıradan Alevi için Ali'nin yerini kavrayabilmek için bir de öğretideki Ali'ye bakmak kaçınılmaz zorunluluktur.

Ali'nin Alevi öğretisi içinde simgesel bir anlama ve yere sahip olduğu açıktır ama aynı ölçüde açık olmayan şey, bu simgeselliğin neye karşılık geldiğidir. Örneğin, özellikle günümüz Aleviliği için, bu simgeselliği son derece iyi vurgulayan araştırmacı R.Çamuroğlu Ali'yi simgesel olarak mücadele ruhu, adaletseverlik gibi olgularla ifade ederken, "Anadolu Alevisi, Ali'ye şeklen değil, bir bütün olarak ifade ettikleriyle

---

[33] Aktaran, Z. Şakir, *1992* s. 149, 155 ve 156.

bağlanacaktır"[34] der; ancak bu bütünün ne olduğuna, neyi simgelediğine ilişkin bir iki küçük ima dışında, ipucu vermez.

Ali'nin öğreti içinde kazandığı simgeselliği Melikoff daha net olarak ortaya koyar:

> Şimdi bu mezhep mensuplarının (Kızılbaşların) öğretilerinin esas noktalarına dönelim. Bunlar, tecelliye, Allah'ın beşer suretinde tecelli ettiğine ve tenasühe; ruhun çeşitli görünüş evrelerinden geçtiğine ya da daha doğru olarak, görünüşlerin sayısız çokluğuna ve değişime uğramaya, başka bir deyişle, bedenden bedene göçüne inanıştır.

Hemen ardından, Melikoff, bu inancın Ali ile ilişkisini kurar: Ali Allah'ın tecellisi, Allah'ın en mükemmel mazharı, tarihi kişiliğiyle hiçbir ortak yanı bulunmayan ve değişik suretlerde tecelli edendir. Tanrı meleklerini Adem'e secde ettirdiğine göre, Allah Adem'in gönlünde gizlidir ve sonuç olarak Adem bizzat Allah olur, biçiminde bir yaklaşım izleyen Melikoff, Ali'nin böylece Allah'a dönüştüğünü, Allah olarak görüldüğünü belirtir. Ancak, yazarın bu yaklaşımı sorunludur.

Eğer Âdem ya da Ali, Allah'ın insanda tecellisiyse, varlık ile var eden, yaratılan ile yaratan arasında bir uçurum olmasa bile, bir ayrılık korunmuş olmaktadır. Ali varlık olarak, kendi dışında, aşkın bir başka "varlığın", Allah'ın tecellisidir. Allah'ın kendisi değildir. Ancak Allah'tan bir parça, o nuru içinde taşıyan bir suret, bir görünüş olarak algılanabilir. Bu yaklaşım ruh göçüyle, birlikte ele alındığında, karşımıza çıkan şey, suretten surete, kesretten kesrete (çokluktan çokluğa) dolaşan aşkın bir ruhun, bir varlığın, Allah'ın varlığıdır. Görünüşler sonsuz ve değişik olsa da, o bu sonsuzluk ve zenginlik içinde kendini göstermekle birlikte, ayrı olarak vardır. Bu çerçeve içinde de Ali'nin herhangi bir özgünlüğü söz konusu edile-

[34] R. Çamuroğlu, *1992*, s. 116.

mez. Çünkü onun temsil ettiği yere, belli ritüel ve kuralların sonunda, herkes varabilecektir. Ali gibi, herhangi bir sıradan Alevi de, o aşkın varlıktan bir parçadır, ondan pay alır, onu içinde taşır. Buradan bakıldığında, Ali ile arasında hiçbir fark yoktur. Böylece Ali'nin farkı öğretide değil, başka bir yerde aranmak zorunda kalınır. Bu sonuç, Melikoff'un da dikkatini çekmiş olmalı ki üç basamaklı bir model kurar: En üstte madde dışı bir kavram olarak Allah vardır. En altta ise, Allah'ın yarattıkları. İkisinin arasını kapatan uçurum ise "Allah'ın tecellisi ve mazharı olan ve biçimlenen Tanrı'dır. O da Hüsn-i mutlak'ı, yani insan güzelliğinin onun bir benzeri olarak yaratıldığı, ilahi güzelliği temsil eden Ali'dir."[35]

Alevi edebiyatı içinde, Ali'nin Allah'a karşılık geldiğine dair birçok örnek bulabiliriz.

> Tanrısal kişilik, Muhammed ve Ali'de olmuş ve kişileşmiştir. Koninin tabanındaki yoğunluk insanlardan oluşmaktadır. Dolayısıyla her insanda yücelme, yani Tanrılaşma yetisi vardır. Ancak onların tümü bu yetilerin ayrımında bilincinde değildir. Ancak, kısmeti olanlar bu perdeyi kaldırıp bu gerçeği bulmaktadırlar.[36]

Ali, bu "kısmetlilerin" başında geliyor olmalıdır.

Ancak, sorun bizzat Allah kavramından doğmaktadır. Allah kavramı aşkın bir varlığa mı işaret etmektedir, yoksa bin bir isminden biri Allah, biri Ali olan hakikati mi ifade etmektedir? Eğer Allah aşkın olarak varsa, buradan Ali'nin tanrılığına ulaşamayız. Hele hele Ali'ye atfedilen ve ancak Tanrı'ya atfedilebilecek kimi sıfatları ve mutlak kavramları hiç açıklaya-

---

[35] Irene Melikoff, *Uyur İdik Uyardılar, (Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları)*, çev. T. Alptekin, İstanbul: Cem, 1993, s. 111.

[36] Nejat Birdoğan, *1995*, s. 303. Ayrıca Ali'nin öğretideki yeri için, bkz. a.g.e., s. 301 ve devamı.

mayız. Örneğin "Ali evvel, Ali ahir/ Ali batın, Ali zahir/ Ali tabib, Ali tahir/ Ali göründü gözüme"[37] dizelerindeki Ali, aşkın mutlak kavramlarla ve sıfatlarla donatılmıştır. Oysa, Allah'ın tecellisi olarak, Ali'nin bunlarla bir ilişkisi olmamak gerekir. Bu kavram ve sıfatlar onda tecelli edene aittir. Ya da örneğin, Feyzulluh Çınar repertuarında yer alan ve Melikoff'un da aktardığı şu dizeler, Ali'nin kendinde tecelli eden Allah ile O'nun yarattıkları arasında bir örnek model olmadığını, Allah'ın bizzat Ali olduğunu söylemektedir: "Yeri göğü arşı kürsü yaratan/ Men Ali'den başka Tanrı görmedim/ Yaratıp kulunun kısmetin veren/ Men Ali'den başka Tanrı görmedim."[38]

Burada ilk sorun, Ali'nin Allah'ın tecellisi mi, kendisi mi olduğu; ikinci sorun ise, her ne olursa olsun, Allah'ın kendisinin ne anlama geldiğiyle ilişkilidir ve sonuç olarak, karşımıza şu tablo çıkar: a) Aşkın bir Allah vardır ve Ali Allah'ın tecellisidir. Bu Melikoff'un ve vahdet-i vücut anlayışının yaklaşımıdır. Buna göre, "Ben Allah'ım" demek simgesel bir şey söylemektir, çünkü insan, Ali bile olsa, Allah'ın tümlüğüne, zatının özelliklerine sahip olmadığı ölçüde, bu simgesellikten çıkamayacaktır. b) Aşkın bir Allah vardır ve Ali, bu Allah'ın ta kendisidir. Bu anlayış Ali-Allahçı'ların anlayışıdır. (Al'illahi'ciler[39]) c) Üçüncü yaklaşıma göre ise, aşkın bir Allah yoktur. Allah, kavram olarak varlıkların birliğini ifade eder. Bu anlamda, Ali, Allah olan ismiyle bu varlık birliğini gösterir.

---

[37] Battal Pehlivan, *Alevi-Bektaşi Düşüncesine Göre Allah*, İstanbul: Yaprak,1991, s. 54.

[38] Aktaran Melikoff, *1993*, s. 51.

[39] Ali-İllahicilik ya da Ali-Allahçılık: İnsanla Tanrı'nın birliğini; olgunluk bakımından en yüksek aşamaya ulaşmış kimsenin Tanrılığını, dolayısıyla Ali'nin Tanrılığını savunan anlayış. Bkz. E. Korkmaz, *1993*, "Galiye" maddesi, s. 137.

Anadolu Aleviliği içinde, bu üç yaklaşım da etkili olmuştur. Hiçbirini saf halde bulmak olanaklı görünmemektedir; kaldı ki Aleviliğin senkretik yapısı göz önüne alındığında, doğal olanın da bu olduğu anlaşılır.

Sorunu karmaşıklaştıran vahdet-i vücut ile vahdet-i mevcut arasındaki farktır. Vahdet-i vücut anlayışına göre, her varlığın dışında ve üzerinde onu yaratan bir Allah vardır. Dünyada var olan her şey, Allah'ın sıfatlarının ortaya çıkışı, onun her şeyin üzerindeki gücünün belirişi olduğu için, onda birleşir, ondan vücut bulur. Oysa, vahdet-i vücuttaki varlık birliği, vahdet-i mevcut'ta varlıkların birliği anlamına gelir. Buna göre, Allah, varlıkların, doğanın, evrenin birliğidir, bütün var olanların birliğidir. Bu varoluşun başı ve sonu yoktur.[40] Vahdet-i vücut ile vahdet-i mevcut arasındaki ayrım "*Dieu est tout* ile *Tout est Dieu* arasındaki ayrımdır."[41] Bir başka örnek, ikisi arasındaki ayrımı net olarak ortaya koymaktadır: Vahdet-i vücut'a göre, "Şu varlık bir kalıptır. Hakk onun ruhudur. Varlık ancak Hakk'la vardır." Vahdet-i mevcut'a göre, "Hakk varlıktan ibarettir. Görünen ancak Hakk'tır."[42]

Vahdet-i vücut ya da vahdet-i mevcut açısından, Ali'yi anlamlandırma çabası, ikisi arasındaki ayrım nedeniyle farklı sonuçlar verecektir. Yukarda andığım Melikoff'un yaklaşımı daha çok Vücutçu bir yaklaşımdır ve öğreti içinde aşkın bir Allah'ın varlığını gerektirir. Gerçekten de kimi örneklere bakıldığında, Alevilik için aşkın bir Allah'ın varlığından söz edilebilir ama yine aynı söylem içinde, bunu yadsıyan örneklere de rastlamak mümkündür. Hatta aşkın bir Allah'ın varlığıyla alay eden, onu küçümseyen örneklere de bolca rastlanır. Örneğin

---

[40] R. Çamuroğlu, *1992*, s. 86.

[41] B. Atalay, *1991*, s. 83-84.

[42] A.g.e., Aynı yerde.

Kaygusuz Abdal'ın şu dizeleri oldukça çarpıcıdır: "Yücelerden yüce gördüm/ Erbabsın sen koca Tanrı/ Alem okur kelam ile/ Sen okursun hece Tanrı/ Er atasıyla anılır/ Filan oğlu filan deyü/ Anan yoktur baban yoktur/ Benzersin sen ...e Tanrı."[43] Çağdaş Bektaşilik içinden de örnekler verebiliriz. Neyzen Tevfik şöyle seslenir Allah'a: "Görünürsün her velide, delide/ Mustafa'da, Avram'da, Pandeli'de/ Bir maymuncuk gibi her bir kilide/ Hem uyarsın, hem de bühtan [yalan, iftira] edersin."[44] Çağdaş bir örnek de Anadolu Alevi âşıklarından Ali İzzet'ten:

> Allahgilin adresesi/ Sende de var, bende de var/ Koca Tanrı'nın nidası Sende de var, bende de var. (...) Allah benim, Allah senin/ Kur'an'da Rabbülalemin/ Hem kâfirin hem müminin / Külli şeyde canda da var./ Yok diyene hep yok olur/ Boyar boyanır ak olur/ Şimdi söylesem koğ[dedikodu] olur/ Hayvanda insanda da var.[45]

Bu alanda Ali İzzet çok çarpıcı sözler eder. Bir şiirinde doğrudan "Şu Allah'a yok diyelim" derken, bir başkasında "Cennetin kerhane olup olmadığını sorar."[46]

Aşkın Allah ve ona bağlı olan söylemi reddeden gelenek, bu söylemin bütün ögelerini doğaya ve evrenin bütünlüğüne

---

[43] Şiiri B. Pehlivan *1991*, s. 122'den aktarıyorum. Orada da şiir yukarıdaki biçimiyle verilmiştir. Aynı şiir, A. Gölpınarlı, *Alevi-Bektaşi Nefesleri*, İstanbul: İnkılap ve Aka, 1992, s. 213'de yer alır ve sözcük noktalamayla geçilmiştir. Şiir için ayrıca Turgut Koca, *Bektaşi Alevi Şairleri ve Nefesleri (13. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Kadar)*, İstanbul: Maarif Kitabevi, 1990, s. 26'ya bakılabilir. Orada şiirin dize yapısı, sözcükleri tümden değişiktir ve ilgili sözcük "Nice" olarak verilmektedir. Şiirdeki bu sözcüğü "Piç" biçiminde veren yalnızca K. Birge'dir. Bkz. K. Birge, *1991*, s. 105.

[44] A. Gölpınarlı, *1992*, s. 236.

[45] B. Pehlivan, *1991*, s. 103.

[46] B. Pehlivan, *1991*, s. 154 ve 156.

aktarır. Bu anlamıyla mutlak olan, oluş içindeki evrendir. Evren ve onun ögeleri sürekli bir oluş içindedir. Sürekli bir dönüşümün içindedir. Bu dönüşüm aynı zamanda çeşitlenme anlamına da gelmektedir. Mutlak oluşun ne başı, ne de sonu tasarlanabilir. Varlıkların çeşitlenme içindeki bu birliği Hakk adını alır ki her şeyi önceler ve bu bağlamda, Ali'yi de önceler.

Şöyle bir sonuca ulaşmak mümkün görünüyor: Alevilik içinde Allah, ilk elde mutlak bir kavramdır ama aşkın değildir. Mutlak ama aşkın olmayan Allah, varlıkların çeşitlilik içindeki birliği ve sonsuzluğu anlamında Hakk adını alır ve Hakk Ali'de simgelenir. Mevcutçuluğun bakış açısından Ali, Hakk olarak alındığında, evren üzerinde hiçbir belirleyiciliğinin olmayacağı da baştan kabul edilmiş olur. O yalnızca evrenin mutlaklığını ifade etmektedir. Bu önemsiz gibi görünen nokta, aynı zamanda sıradan Alevi'nin "Medet Ya Ali!" çağrısına da *kısmen* ışık tutmaktadır. Beklenti, dışardan bir kurtarıcının gelmesi değildir. Medet diyen kişi, kendisine çağrı çıkartmaktadır. Çünkü belirleyicilik, hükmedicilik gibi nitelikler taşımayan Ali imgesi, Alevi için rahatça içine yerleşilebilecek bir imgedir. Bu imge üzerinden Alevi kişi kendini evrene katmakta, onunla özdeşleşmekte ve ona ait olmaktadır. Böylece, Ali mükemmel bir örnek olarak Alevi ile dünyanın arasına girmez; tersine, Alevinin dünyaya daha mükemmel bir biçimde nasıl katılabileceğini gösterir.

Alevi öğretisindeki Ali'yi anlamak için, eğer vücutçu anlayışın dışına çıkmazsak, sorunu eksik kavramamız da kaçınılmaz olur. Örneğin, bu anlayışla sınırlı kalarak, öğretinin önemli ögelerinden biri haline gelmiş ve daha önce aktardığım Miraç söylencesini anlamlandıramayız ve sırf bir söylence saymak zorunda kalırız. Oysa Ali bu söylencede, sırf baş köye oturtulmakla kalmamakta, bizzat başlangıca yerleştirilmekte-

dir. "Yer ve gök yok iken bir top nur var idi." (Dersim Alevilerinin bir inanışı) "(...) Arşta nur kandili yandığında önce Ali'nin nuru göründü" "(...) İlk ruhlar meclisi... Alevi inancına göre bu mesliste, başköşede Ali oturmaktadır."[47] Kökene, başlangıca yerleştirilen bu Ali, aynı zamanda, bütün insanlığın ve dinlerin de başlangıcında yer almaktadır. Bundan ötürü, Ali, İsa'nın *İncil*'inde İlya'ya dönüşür. İsa bile ondan söz etmektedir.[48] Bu haliyle de Ali, iyiliğin de adeta "kavramsallaşmış" halidir.

> Alevi toplumunda iyi insan olmak için "tevella-teberra" eylemi vardır. Kimi dedelere göre "Ali'nin dostuna dost, düşmanına düşman" anlamına gelen bu kavram, Alevi inancında "kötülüklerden kaçıp, iyiliklere yaklaşmak" anlamındadır.[49]

Ancak, daha önce de belirttiğim gibi, Alevilik içinde vahdet-i vücut ya da mevcut anlayışı saf olarak bulunmaz. İkisi birbirine karışmış ve birbirini etkilemiştir. Fakat bugün bile, kimi belirli hedeflere yönelik olarak, vahdet-i mevcutçu anlayışı yok sayan ya da vücutçu anlayışla eş görmeye çalışan ya da birbirine karıştıran yaklaşımlar vardır.[50]

3

Alevilik içindeki Ali kültüne ilişkin örnekleri adeta sonsuzca çoğaltabiliriz. Ama sorun bu çoğaltmanın olanaklılığından kaynaklanmamakta, bizzat bu örnekleri anlamlandırmaya sıra

---

[47] Nejat Birdoğan, *Anadolu Aleviliği'nde Yol Ayrımı (İçerik-Köken)*, İstanbul: Mozaik Yayınları, 1995, s. 216-217.

[48] Halil Öztoprak, *Kur'an'da Hikmet, Tarihte Hakikat ve Kur'an'da Hikmet İncil'de Hakikat*, İstanbul: Can, 1990.

[49] Birdoğan, *1995*, s. 224.

[50] Örnek için Bkz. İ.Z. Eyüboğlu, *Şeyh Bedreddin ve Varidat*, İstanbul: Der, 1980, s. 203 ve devamı.

geldiğinde, ortaya çıkmaktadır. Şöyle ki örneğin yukarda Birdoğan'dan yaptığım bir alıntıda Alevilerin Ali'yi niçin başköşeye oturttukları belirli bir bağlam içinde anlamlandırılmaktaydı. Tarihsel gerçeklikle ne kadar uyuşup uyuşmadığı bir yana, Ali'nin hoşgörülülüğü, çağdaşlığı, bilime saygısı, haksızlığa uğramış olması gibi. Fakat gerçekte bu, bir açıklama şeması olarak kabul edilemez. Çünkü en başta İslâm öncesi inanç sistemleriyle İslâmın rezonansa girmesinin özgünlüklerini göz ardı etmekte ve Oğuz'lara bir süper bilinç atfetmektedir. Sanki, Oğuzlar İslâmla karşılaştıktan sonra, kendilerine İslâm içinde bir yer aramışlar ve bu bilinçli arayış sonunda da Ali'yi kültleştirmişlerdir gibi. Bu öncelikle bizzat Oğuzların Müslümanlaşma biçimini Müslümanlaşma sürecinin bir parçası olarak görmekten uzak olması bakımından hatalıdır. İkincisi, Oğuzlar içindeki maddi yapılara bakmaksızın, Ali kültü açıklanmaya çalışıldığı için, kültün temelleri tümüyle keyfi ve iradi bir seçime terkedilmektedir.

Birdoğan örneğinde karşımıza çıkan "anlamlandırma ve açıklama" sorunu, Birdoğan'daki kadar olmasa da "meslekten tarihçiler"de de farklı bir biçimde karşımıza çıkmaktadır. Burada, öncelikle bu alanda çalışan en tanınmış Türkologlardan biri olan Irene Melikoff'un da benzer bir sorunla yüz yüze olduğunu göstermeye çalışacağım. Öncelikle Melikoff'a bir kez daha yakından bakalım.

Melikoff'a göre de Alevilik içinde bir İslâm öncesi Türk uzantı vardır.

> Bu İslâm öncesi Türk uzantıya, (...) güneşin doğuşunda, yüzünü doğuya doğru çevirerek Ali'ye niyazda bulunma gibi onunla kişileştirilmiş bir güneş inanışının (*culte*) anımsanışı –Ali eski

> Türklerin Kök-Tengri inançlarının mirasçısıdır– ve benzeri başka ögeler de katılabilecektir.[51]

Yazar'a göre, Aleviler,

> umumiyetle aşiret çevrelerinden gelmiş, eski göçebelerdir (s. 29). Gerçekte, her şeyden önce Bektaşilik, bir halk dini, daha doğrusu, göçebe halkların dinidir. Yani, Bektaşilik, özünde doğa güçlerine, bitkilerin ve mevsimlerin dönüşümlülüğüne bağlı, göçebe bir cemiyetin inançlarının ayırıcı niteliklerini taşır. Zaman kavrayışı, çağdaş cemiyetlerde olduğu gibi, doğrusal ve ilerleyen bir zaman kavrayışı değil, dönen bir zaman kavrayışıdır (s. 30).

Aynı çizgide ilerleyen Melikoff, göçebelik vurgularını ilerde de sürdürmektedir.

> Bektaşilik, göçebe Türk halkın inanışlarından kaynaklanmaktaydı ve henüz Türklerin eski törelerinden uzaklaşılmamıştı. Günümüzde de, bu adetlerden bazıları, Alevilerde hâlâ korunmaktadır (s. 37).

Aynı kısımda Melikoff bunlara örnek olarak birçok örneği sıralar.

Melikoff benzer bir yaklaşımı diğer bir metninde de sürdürür. Daha metnin hemen başında şöyle der: "Alevilerle ilk karşılaşmamda, hemen dikkatime çarpan şey, Ali'nin kutsallaştırılması oldu."[52]

Melikoff bu metninde Bektaşiliğe ilişkin yaklaşımını biraz daha geliştirmiş ve kısmen değiştirmiş olarak karşımıza çıkar.

---

[51] Melikoff, *1993*, s. 24. Aksi belirtilmedikçe bundan sonraki alıntılar bu yapıttandır ve sayfa numaraları metin içinde verilmektedir.

[52] Irene Melikoff, *Hacı Bektaş, Efsaneden Gerçeğe*, çev. T. Alptekin, İstanbul: Cumhuriyet Kitapları, 1999, s. 17. Bundan sonraki alıntılar da aksi belirtilmedikçe bu metindendir ve sayfa numaraları metin içinde verilmektedir.

Artık Alevilerle Bektaşiler arasındaki ayrımı kent/kır ayrımı olarak formüle etmekten uzaklaşmıştır. Onun yerine şu saptamayı yapar:

> Bütünüyle, Bektaşi çevreler kır kesimindendirler. Bektaşiler, Alevilerle aynı çevreden, başlangıcı "İslâmlaşmış Şamanlık" olarak tanımlayabileceğimiz eski bir olguya kadar inen bir halk İslâmlığı çevresinden gelmektedirler (s. 19).

Melikoff, şöyle devam eder:

> İslâmlığın kabülü, eski inançları bıraktırmadı; ve ata gelenekleri, yeni inanışa karışarak yaşamlarını sürdürdü. (...) Gezgin derviş, *Kalender* ya da *Abdal*, Şaman'ın bütün dış çizgilerini taşır; muska, çıngırak, kuş teleklerinden başlık, at simgesi değnek... Tasavvufta zikir, şamanlığın kendini aşma (*transe*) uygulamalarını andırır. Onlarınki gibi, hastalıkları iyi edici amaçlarla yapılır. (...) Şaman gelenekleri, yok olup gidecek yerde, Halk Sufiliği çerçevesi içinde yaşayagelmiştir (s. 33).

Devamla,

> İslâma geçiş, Şamanınki gibi, yüzlerce yıllık geleneğe dayalı bir çehreyi bir anda yok edemedi. Ruhani öncü yönü her şeyden önce geldiği için, işlevi, pir, ata, baba, dede gibi yeni *ruhani öncülerin* işlevleri ile bir bakıma, iç içe girdi (s. 39) (vurgu bana ait).

Burada Melikoff'un "ruhani öncü"lükten söz ettiğine özel bir dikkat gösterilmelidir. Ama vurguyu her iki sözcüğe birden yaparak... Melikoff vurguyu daha çok öncülük üzerine yapmaktadır; hemen peşinden pirlik, dedelik gibi terimleri sıraladığına göre. Ama aynı ölçüde ruhanilik de özel bir vurguyu hak ediyor. Buna birazdan döneceğim. Şimdi Melikoff şamanlıktan neyi, nasıl anladığını özetlemektedir bize.

> Şamanlık, insanlarla ruhlar arasında aracılar inancına dayalı bir inanış biçimidir. Söz konusu aracılar, Türkçe'de kam adı verilmiş bulunan, şamanlardır. (...) Masal çağlarında şaman'ın

> Türklerin üçlü evreninde, üç katın dünya direğine bağlı bulunduğu, derin bir boşluktan, yukarı (gökyüzü) ve aşağı ile iletişime girme gücü vardı. Gökyüzüne çıktığında şaman, koruyucu ruhlarla ilişki kuruyor; onlardan aldığı güçle –*geleceği bildirme, kötülükleri savma, sayrıları iyileştirme gibi*–, insanlara yardımda bulunabiliyordu. (s.38) (Vurgu bana ait.)

Şaman'ın bu iletişim öncesi ve sırasında kullandığı esrime tekniklerine bakışı ise şöyle yazarın:

> Son araştırmalarla, Şaman'ın niteliklerini oluşturan isteri ve sara durumlarının, *yalnızca bir gösteri* olduğunu biliyoruz. Şaman, şamanlaştığı zaman, yetilerini kaybetmemek zorundadır; ve her duruma dayanabilen bir yapı ve güçlü bir kişilikle, Şaman'ın kendinden geçişleri (vecd) son derece *denetimlidir* (s. 42) (vurgu bana ait).

Burada da şamanın vecd teknikleri üstündeki denetiminin özel bir vurguyu hak ettiğini düşünüyorum.

Melikoff hemen ardından, şamanlığı da kuşatan tanrısallık anlayışına döner ve Türklerin "mavi göğe" tapmakta olduklarını saptar (s. 43). Nedir bu gök tengri inancının tanrısının özellikleri?

> Tengri, göklerdeki yüce bir tanrı; bütün uranlı ulusların tanrıları gibi *etkisi olmayan ve uzak duran* bir tanrıdır; bununla birlikte *kuyruklu yıldızlar, su taşkınları, kıtlıklar gibi görünümlerle* kendini belli edebilir (s. 44).

Fakat,

> ulaşılamaz ve etkisiz uranlı tanrılar, yerlerini gerçek yaşamın daha yakınlaşılabilir tanrılarına bırakırlar. Nitekim, Yaşam'ın doğrudan Özü ve Nedeni oluşu ve bitkisel yaşama bağlı bulunuşu dolayısıyla Güneş, insanın yakınındadır (s. 53) (vurgular bana ait).

Sonunda Melikoff'un vardığı yer şurasıdır;

> Anladım ki, Ali bir güneş-tanrısallığının belirmesiydi. Nitekim Ali, köylerde, doğan güneşle özdeşleşmekte ve doğuşunda, ona dua edilmektedir. (...) Ali'nin simgesi olan hayvanlarda Güneş bağlantılıdırlar: En üst düzeyde güneş simgesi, arslan; Feniksle karışmış bir güneş simgesi olarak turna, aynı şekilde yine güneşle bağlantılı bir simge olarak, koç (s. 54).

İlgili bölümü Sefil Ali'nin bir nefesiyle bağlar Melikoff:

> Şah-ı merdan cuşa geldi sırrı aşikâr eyledi/ "Yağmuru yağdıran menem" diye Ömer'e söyledi/ Ol dem şimşek yalabıdı, yedi Sema gürledi/ "Hem Sakidir, hem bakidir, nur-ı rahmanım Ali!" Bölümü bu beklenmedik iman ikrarı ile tamamlayacağım: Ali böylece, göğün ve yıldırımın tanrısı olarak belirmektedir: O hem tengri, hem Zeus'tur. Uzun bir yol boyunca, önce insan görünüşü altında bir tanrı ve en sonunda, tanrılaşan insan olacaktır (s. 54-5).

Bu uzunca özet için okura bir özür borçluyum ama gerekliydi. Şimdi dikkat edilmesi gereken birkaç önemli nokta var: İlki, Melikoff Şamanlığı belli ki en iyisinden bir inanç sistemi olarak algılamaktadır. Fakat burada işin sırrı inanç teriminde yatmaktadır. İnancı günümüz kavrayışı içinde ele alırsak, inancın gündelik yaşamla, tarihsel gerçeklikle, şimdiki zamanla ilişkisinin kolaylıkla kesilebileceğini ve bu kesinti olanağının bizzat gücünü dünyevi ve ruhani ayrımından, aslında oldukça modern bir ayrımdan aldığını görebiliriz. Oysa bu ayrımın gerçekleşmediği koşullar altında inanç ruhani olmaktan öte, bizatihi dünyevi ya da yersel ya da "tarihsel" bir olgu olarak karşımıza çıkacaktır. Kutsal olan ve olmayanın birbirinden ayrılmadığı; var olanın kutsal, kutsalın var olan olduğu bir topluluk yaşamı içinde şamanlık bir inanç sistemi olarak ele alınamayacaktır çünkü bu topluluğun inanca ayıracağı özel bir "mekânı" yoktur! Aynı şekilde, bu topluluğun şaman ya da kamı ya da kam-ozanı yerleştireceği özel bir tahtı da bulunmamaktadır. Şamanın kimi farklı özellikleri olduğu açıktır

ama bu şamanın statüsünün özel olduğu anlamına gelmez. Ya da toplumda şamanlık statüsü bulunduğu anlamına gelmez. Buradan hareketle, kolayca şamanın bir ruhani öncü sıfatı taşıdığını da söyleyemeyiz. Öncü olup olmadığı bir yana, ruhanilikten söz etme olanağının olmaması nedeniyledir bu. Ruhanilikten söz edebilmemiz için ruhani olmayandan da aynı meşrulukta söz edebilme olanağımızın olması gerekir. Oysa Melikoff'un da belirttiği gibi, güneşten bitkilere, hayvanlardan insanlara ve dağlara taşlara kadar göçebe yaşamın yaşadığı evren ve barındırdığı kutsallık anlayışı her şeyi ve herkesi kuşatıcı bir kutsallıktır. Bu kutsallık anlayışı her şeye bir ruhanilik niteliği kazandırır. O halde şamanlığın ayağını bastığı kutsallık ve şamanda dile gelen ruhanilik eğer gerçekte kutsal olmayan-ruhani olmayan gibi bir ayrımdan beslenmiyorsa, nedir?

Bu sorunun yanıtı göçebe yaşamın örgütselliğinde aranmak zorundadır. Aynı örgütsellikle bağlantılı olarak, Melikoff'un şamanlığın işlevi ya da işlerine ilişkin değinisi "-geleceği bildirme, kötülükleri savma, sayrıları iyileştirme gibi"- anımsandığında karşımıza ilginç bir görüntü çıkmaktadır. Şamanlığın bu işlevleriyle gerçekte topluluğa ilişkin bir şey yaptığı görülmektedir. Şamanın yerine getirdiği tüm bu işlevler gerçekte topluluğun üretiminin ve yeniden-üretiminin güvence altına alınması etkinliğinden başka bir şey değildir. Topluluk "vahşi" bir dünyada varlığını sürdürebilmek için, kutsallık anlayışı gereği tehdit edici bir faktör olarak görülen zamanı tehdit edici olmaktan çıkarmaya çalışmakta (geleceği bilmeye çabalama), kendini yeniden üretme yolunda önüne çıkabilecek ya da çıkan engelleri ortadan kaldırmayı denemekte, örneğin ekonomisini olumsuz etkileyecek fırtınaları önlemek ya da dindirmek gibi (kötülükleri savma) ve nihayet, şu anda ortalama insan ömrünün yetmiş beş yıl olduğunu duysalar gözleri yuvalarından fırlayacak bir topluluk, neslin sağlığını güvence

altına alarak varlığını sabitlemeye çalışmaktadır. (Sayrıları iyileştirme.) Sonuç olarak bütün bu işlevler topluluğun "ekonomisi"yle ilgilidir ve aynı anda kutsaldır çünkü bizatihi bu "ekonomi" kutsala dahildir, her şey gibi.

Topluluk "ekonomisi", yalnızca Şaman figüründe değil, bizzat Tengri'de de karşımıza çıkacaktır. Yine Melikoff'a dönersek, yazar bir yandan bize bu tengrinin apatetik bir tanrı olduğunu söylemekte ama öbür yandan eklemektedir: Müdahaleci, düzenleyici bir tanrıyla karşı karşıya değiliz ama kendini gösteren bir tanrıyla karşı karşıya olduğumuz açıktır. Çünkü bu tanrı kendisini sel baskınları, yıldız kaymaları, kıtlıklar gibi, bu listeyi sonsuzca uzatabiliriz, olaylarla göstermektedir. Tanrının her kendini gösterme biçimi göçebe yaşam ve ekonomi için bir engel ya da bir teşvik, bir ödül ya da bir ceza olarak okunmaya açıktır. Bu okuma olanağının varlığı altında şaman bu engel ya da teşviğin, ödül ya da cezanın yarattığı sonuçlara göre, topluluğun "halini", ne üzre olduğunu beyan eder! Beyanın niteliğinin zedelenmemesi, sahihliğine gölge düşmemesi için öngörülmüş belirli bir yolun izlenerek gerçekleştirilmesi ama bu yolun bilinçli bir izlemeyle yürünmesi en temel koşuldur. Dolayısıyla şamanın kullandığı esrime teknikleri "yalnızca bir gösteri" değildir. Melikoff bir yandan bunu yalnızca bir gösteri diye nitelerken, öbür yandan tersine şamanın son derece denetim altında bir tutum izlediğini saptamaktadır. Söz konusu olan yalnızca bir gösteriyse bu denetim nasıl anlamlandırılacaktır? Bilemiyorum. Fakat denetimin varlığı bu "gösteri"nin dayandığı bazı temel kural ve koşulların olduğunu işaret ediyor. "Gösteri"nin de ancak bu kural ve koşullar içinde anlamlandırılması gereğinin, bizzat "gösteri"nin üretiminin bu kural ve koşullara bağlı olduğunun altını çiziyor.

Sonuç olarak, Melikoff Ali'nin Alevi anlam dünyasındaki yerini araştırmaya ve anlamaya çalışırken, bakılması gereken

"göçebelik" olgusunu çok yerinde bir biçimde yakalamış olmakla birlikte, inanç ile göçebe yaşamın bütünselliği, örgütselliği arasındaki ilişkiye girme gereğini duymamakla, ister istemez çözümlemesinin belirli bir anında "susmak" zorunda kalıyor. Bir yandan Ali simgeciliği ya da kültüne ilişkin köken kaynaklı materyali etkileyici bir biçimde serimlerken, sıra bu materyali anlamlandırmaya geldiğinde, kendisini salt "inanç" katmanında hapsedilmiş olarak buluyor. Bu hapsolmanın doğal sonucu da ister istemez her ögeyi yine dönüp inançsal başka bir ögeyle açıklama zorundalığı oluyor. Bu da gerçekte, ilgili materyalin suskunluğu, bizimle konuşmaması sonucunu doğuruyor. Şöyle ki, örneğin Ali kültünü besleyen İslâmi ögeleri biliyoruz; bunun ardından İslâm öncesi inanç sistemlerinden örneğin Manici ya da Budist etkileri biliyoruz ve nihayet şamani etkileri biliyoruz; peki ama bütün bunların anlamı ne, diye sorulduğunda verilecek bir yanıtımız yok. İşte bu suskunluk nedeniyledir ki Nejat Birdoğan bir "boşluğu" doldurmaya çalışıyor; süper bir bilinçle ama. Aynı boşluk doldurma çabası gerek Birdoğan'dan gerek birçok Alevi araştırmacısından kolayca örneklenebilecek şu gibi saptamalara da yol açıyor: "Alevi insanı bireysel olamaz. Toplumun bir üyesi olarak toplumsal davranmak zorundadır. Onun, kendi menziline ulaşma çabaları, ancak toplumu düşünerek çalışmasıyla olur."[53] Bu argümana niçin sorusu sorulduğu anda, ne Birdoğan'ın ne Melikoff'un vereceği bir yanıt vardır. Ya da bir yanıt vardır ama bu yanıt mutlaka inanca ilişkin bir yanıt olacaktır. Bu inancın "söylediği" topluluksal örgüte, bu örgütselliğin karşılık geldiği maddi süreçlere ve bu süreçlerin "söylediği" ve bu süreçleri "söyleyen" değerlere ilişkin değil.

---

[53] Nejat Birdoğan, *1995*, s. 223

Melikoff'ta susan tarih, bir başka isim de Ahmet Yaşar Ocak'da ise "susturulmaktadır."[54]

Burada susturulma sözcüğünü özellikle kullanıyorum. Çünkü Ocak'ın Aleviliğe bakışı problemlidir. Örneğin, Ocak'ın bu konudaki yazılardan birinin başlığı "Alevilik Problemi ve Türkiye"dir. (TSB, s. 237 ve devamı) Ocak, niçin bu başlığı kullanmaktadır? Alevilik nasıl olmuş da bir problem olarak kavranmıştır? Öyle ya, toplumsal bir olguyu problem olarak niteliyorsanız, o olguyla ilgili bir gerilimi ve bu gerilimin taraflarını ve bu yetmez, taraflar arasında eşit olmayan ilişkileri ve giderek problemleştirenin problemleştirdiği üstündeki hegemonyasını varsayıyorsunuz demektir. Yani ancak bir egemenlik ilişkisi içinde bir olgu, bir problem olarak kavranır ve sunulur. Fakat, Ocak bunların kendisini ilgilendirmediği kanısındadır. Öncelikle o "sosyal gerçeklik" olarak Aleviliği bir problem olarak nitelememiştir. Peki, problem olan nedir? "Bu sosyal gerçekliğin, devlet, devleti temsil eden çeşitli mekanizmalar, basın, Türkiye Müslümanlığının çoğunluğunu oluşturan Sünni halk, siyasi çevreler ve iktidarlar, belli ideolojik kesimler, hatta bizzat Alevilerin kendileri tarafından algılanma ve

---

[54] Bu yazı için, Ahmet Yaşar Ocak'ın özellikle üç kitabını elimden geldiğince titiz bir okumaya tabi tuttum. Bunlar; A. Yaşar Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, İstanbul: İletişim, 2000, (metin içinde kısaca TSB olarak anılmaktadır); *Türkler, Türkiye ve İslâm*, İstanbul: İletişim, 2001 (metin içinde TTİ olarak anılmaktadır) ve *Alevi-Bektaşi İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri*, İstanbul: İletişim, 2000 (metin içinde ABİST olarak anılmaktadır). Ocak'ın soruna yaklaşımının sağlıksızlığını gösterebilmek için her üç kitaptan da bol miktarda örnek sıralayabilirdim ama bu başlı başına bir Ocak bölümü ayırmayı şart koşardı. Onun yerine zorunlu olmadıkça örnekleri yalnızca TSB'den almayı uygun gördüm. Bu kitaplar Ocak'ın yöntem ve yaklaşımını en iyi ifade eden kitaplar olması bakımından özellikle seçilmiştir. (İlk baskıda A.Y. Ocak'la uzun dipnotlarda yürütülen kimi tartışmalar bu baskıda ilgili kısımlarda, ana metne dahil edilmiştir.)

değerlendirilme biçiminin yarattığı, kökünde toplumsal cehaletin yattığı bu karmaşayı" nitelemektedir Ocak. Gerçekte yine bir sosyal gerçekliği problem olarak nitelemektedir yazar. Bir tarafta kendisinin doğruluğu temsil ettiğinden emin, tarihsel bilgiyle donanmış, kendi yöntemlerinin ve düşünme biçiminin doğruyu temsil eden biricik yöntem olduğundan emin ve diğerleri üstündeki egemenliğinden asla şüpheye kapılmayan bir zihniyet ve onun, "olguya" kendi bakışı dışındaki her bakışı "problem" olarak kodlayan yaklaşımı! Her durumda, bir egemenlik ilişkisini ifşa eder bu yaklaşım. Fakat Ocak, bunu reddederek, bu karmaşanın adresi olarak öncelikle toplumsal cehaleti gösterir. Arkasından bir başka fail daha ortaya çıkacaktır.

Bu toplumsal cehalet için ilgili kesimler (elbette bilim adamları ve aydınlardır bunlar) görevlerini yerine getirmeyince meydan solculara, hem de devrimci solculara kalmıştır. Devrimci solun Alevileri keşfetmesiyle birlikte de siyasiler bu zümrenin oy potansiyelini keşfetmişlerdir! Böylece Alevilik bir problem olarak Türkiye'nin gündemine girmiştir (aynı yerde). Şunu mu demek istiyor Ocak acaba: Aleviler 1960'lı yıllara kadar hiç seslerini çıkaramadılar; Atatürk zamanında zaten onunla açık bir özdeşleşme halindeydiler, tekke örgütleri dağıtıldığı halde ve fakat Atatürk'süz CHP ve Menderes'le birlikte Sünnilik yeniden devletin ideolojisi olarak önplana geçmeye başladı. 1960 darbesi bunu bir kesintiye uğrattı ve temel hakları genişletti. Bu genişlemeden, kentleşme ve eğitim seviyesi yüksek olan Aleviler öncelikle payını aldı ve siyaseti keşfettiler. Oysa onlardan çok önce özellikle DP Sünni inançlarının nasıl siyasal-ideolojik bir rol üstlenebileceğini çoktan keşfetmişti! Fakat Aleviler de siyaseti keşfedince durgun sular bulandı ve problem çıktı. Seslerini çıkarmasalardı mesele kalmayacaktı!

Eğer bunu söylemiyorsa, Ocak ilk legal sol, üstelik Marksist eğilimli sol partinin tarihinden bir örnek, Aleviliğin keşfedildiğine, Aleviliğin kullanıldığına dair TİP tarihinden bir örnek vermelidir. Ama veremeyecektir. Aksine TİP dine karşı son derece mesafelidir. Ama Aleviler TİP'i keşfetmişler ve en önemli oy kesimlerinden biri olmuşlardır. Ocak'ın hazmedemediği budur. Alevilerin Marksizme ilgisini anlamak ve kabullenmek istemediği için, onların Alevileri keşfettiğini ileri sürmektedir. Niçin anlamak ve kabullenmek istemiyor? Çünkü böyle bir şey, Aleviliğin temsil ettiği değerler üzerinden bir çözümleme yapmasını ve bu değerlerin tarihine yönelmesini gerektirecek ve bu da Sünnilik düşünüldüğünde kabul edilemez sonuçlara yol açabilecektir. Bunun yerine bir günah keçisi aramaktadır Ocak ve bula bula bu alandaki en masum kesimi, sosyalistleri bulmuştur! Hem de hiçbir referansa sahip olmaksızın. Örneğin Ocak, Marksistlerin "Aleviliği ellerinden geldiğince ateizm platformuna kaydırmaya çaba harcadığı"na inanmakta ama nedense bunu belgeleyememektedir! Asıl problem Ocak'ın yaklaşımındadır. O, Marksizm eşittir ateizm olarak gördüğü için Marksizmle dinsel hareketler arasındaki bağlantıyı kurabilme bilgisinden mahrumdur. Ateist niteliğinin, Marksizmin başat niteliği olup olmadığının farkında değildir Ocak ama böyle sanmaktadır, incelediğim ve yöntemine ilişkin iki metninde de buna ilişkin izler olduğuna göre, "büyük bir gururla".

Ocak'a göre, Alevilik problemi bilimsel bir platforma çekilmezse, bu yeni cepheleşmelerin önünü açacak ve bunun doğuracağı zarardan hem Sünni hem Alevi kesim zarar görecektir. Sivas ve Gaziosmanpaşa bunun örnekleridir ama benim anlayamadığım bir nokta Sünnilerin bu olaydan nasıl bir zarar gördüğü. Hatta listeyi uzatalım, Çorum, Maraş, Elbistan, Tokat, Sivas, yine Sivas ve benzeri örnekler... çok yakın tarihimizde yaşandı ve Aleviler zarar gördü. Sünni kesimin payına

ne düştü? Katliamın utancı mı? Ya bu katliamları özgeçmişlerinin parlak sayfaları olarak yâd edenler ve referans olarak kullananlar? Onlar kimlerdi, Aleviler mi? Sanki Aleviler katledilen değil de katleden tarafmış gibi, Ocak, bu "bu meselenin merkezinde onlar bulunmaktadır, onları çok daha büyük sorumluluk beklemektedir" diyor (TSB, s. 244); böyle garip bir mantığı hiç duymadım. Merkezde duran Aleviler değildir, merkezde duran şey Alevilerin heterodoks bir dinsel grup olarak tarih boyunca ezildikleri, eşitsiz ilişkiler içinde bulundukları, dışlandıkları, katledildikleri, kısacası veri egemenlik ilişkileridir. Bu problem çözülecekse, bu egemenlik ilişkileri öncelikle bilimsel ve sağlıklı bir yaklaşımla çözümlenmelidir. Ardından politik çözümler üretilebilir. Fakat Ocak bu egemenlik ilişkilerini görmezden gelme yanlısıdır. O ısrarla Sünnilere Alevilik hakkında doğru bilgi edinin ve hoşgörü gösterin çağrısı çıkartmaktadır. Hoşgörünün bile bir egemenlik ilişkisi altında anlamlı olacağının farkında değildir. Niçin yaygın olarak Aleviler'e Sünnilere karşı hoşgörülü olun çağrısı çıkarılmıyor acaba? Rastlantı eseri mi? Hatta Ocak Sünniler için kullanmadığı "taassup" terimini Aleviler için kullanmakta, onların da kendi tarihlerini bilimsel olarak öğrenerek tarihten gelen birtakım yanlışlar ve taassuptan kurtulacaklarını vaz etmektedir.

Problemli de olsa, A. Yaşar Ocak da kökene ilişkin materyali Melikoff gibi etkileyici bir biçimde sergilemektedir ama Melikoff'tan farklı olarak, Aleviliğe bakışındaki Sünni-muhafakazar-otoriter ve sağcı ideoloji Ocak'ta belirgin bir rol üstlenmekte ve giderek Ocak'ın analizlerinin çöpe gitmesine neden olmaktadır.

Ocak, Alevilik söz konusu oldu mu doğrudan kökeni işaret etmektedir bize. Göçebe, yarı-göçebe toplumsal formasyonları ama iş bu formasyonların taşıdığı değerlere, niteliklere, örgütsel yapısına geldi mi önce Melikoff gibi susmakta, arkasından bu suskunluğun gerçek bir suskunluk olmayıp bilinçli bir se-

çim olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü Ocak'ın temel kabulü Aleviliğin Türk Müslümanlığının bir parçası olduğudur. Bir diğer parçası da Sünni Müslümanlıktır. Ocak, bu iki ayrı Müslümanlığı bir birlik olarak tasarlamak, aralarındaki ayrımları, yalnızca tarihsel kökenle sınırlamak peşindedir. Burada tarihsel kökenle sınırlamanın anlamı da sınırlıdır; şöyle ki aralarındaki fark yalnızca geçmiş farkı olarak alınacak, bu geçmişten devralınan değerlerin içeriğine asla girilmeyecek, bu değerlerin karşılık geldiği yaşama stratejileri, yaşamı anlamlandırma biçimleri ve bunlara uygun pratiklere asla göz atılmayacak, bu biçimlerin günlük yaşam içinde yarattığı sonuçlara, örneğin ürettiği siyasal tutumlara kesinlikle eğilinmeyecektir. Çünkü bu düzeyde çerçeve genişletildi mi Alevilik, heterodoks bir akım olarak, Türk Müslümanlığı başlığı altında sünnilikle birlikte anılma şansını yitirmektedir. Çünkü en temelde bizzat Ocak'ın da saptadığı gibi Sünnilik ve Türklerin ilişkisi baştan beri, devletle ilişkileriyle iç içe geçmiş bulunmaktadır (TTİ, s. 35 ve devamı). Aleviliğin ilişkisi ise devletle sürekli bir gerilim, daha geniş planda tarihle sürekli bir gerilimle kurulmuş ve kurulmaktadır. O halde, bir yanda tarihe karşı sürekli uyguncu formülasyonlar üretmiş ve buna göre biçimlenmiş bir Sünnilik, öte yanda tarihe karşı sürekli gerilim içinde olan heterodoks bir inanç nasıl aynı çatı altında, hem de Türk Müslümanlığı çatısı altında birleştirilecektir ve dahası, birisinin beslendiği köklerin, kendi rengini kazandığı özelliklerin özel olarak Türklükle ilişkisi kurulamıyor, aksine senkretik vasfı, bizzat Ocak'ın vurguladığı gibi öne çıkıyorsa, nasıl Türklük olarak algılanacaktır? Eğer Ocak, sıkı bir heterodoks olsaydı burda bir sorun yoktu; çünkü heterodoks Ocak, farklılıkları, hatta çelişkileri ille de uzlaşmaz çelişkiler olarak görmeyecek, bu farklı iki sistem arasında ille de bir birlik arayışına yönelmeksizin, yan yana ayrı ayrı bir yaşamın mümkün olabilirliğini kabul edecekti. Oysa Sünni Ocak bunu kabul edemez. Birlik şarttır!

Gerçekte şart koşulan birlik ise bir hegemonyayı, Sünni hegemonyayı şart koşmaktadır, o da ayrı bir problem. Ocak'ın tarihsel malzemeyi sergilemekle yetinmeye çalışması ve onun ötesine geçmeye çalışan her eğilimi de Marksistlikle suçlamasının altında, tasarladığı hegemonik birliğin bozulacağı kaygısı vardır! Çünkü tarihsel köken kendi başına açıklayıcı olsa da anlamlandırıcı olmamakta ve böylece iki ayrı sistemin birliğini zedeleyici bir risk oluşturmamamaktadır.

İçerikten mümkün olduğunca kaçınmaya çalışınca ister istemez tarihteki isyanları ya da günümüz Aleviliğinin kimi noktalardaki reflekslerini açıklamak için, öğretinin kendisinden, giderek Aleviliğin bir bütün olarak kendisinden başka ögeleri açıklayıcı olarak önümüze sürmek zorunda kalır. Örneğin Anadolu'daki Safevi etkisi böyle bir açıklayıcı değere sahiptir. Sanki Anadolu'da Safevi etkisinden önce Aleviler siyasal iktidarla kolayca anlaşıyor ve uyum içinde yaşıyormuş gibi, sanki Sünni toplumla Alevi toplum arasında bir gerilim yokmuş gibi, Safevi kışkırtması özel bir önem kazanmaktadır. Aynı şemayı günümüz için de izlemektedir Ocak. Günümüzün günah keçisi de çağımızın Safevileri, Marksistler olacaktır elbet. Ocak'a göre, Marksistler Alevileri kışkırtmaya çalışmaktadır çünkü Marksistler özellikle 1960'lı yıllardan itibaren Aleviliği keşfetmiştir.

Ocak, ideolojisinin o kadar esiridir ki buradaki garabeti bile farkedemez. Marksizmin tarihinin çok yeni olduğunu elbette bilir ve elbette Aleviliğin tarihinin buna karşı çok eski olduğunu da. Aynı şekilde ilk dönem ya da ilerleyen dönemlerde Marksizmin özellikle Alevi kitlesi içinde önemli bir taban bulduğunu bilmektedir. Bu vakıa karşısında Alevilerin Marksizmde bir müttefik bulmuş olabileceğini hesaba katmaz o. Aynı şekilde, Marksistlerin de Aleviler'de doğal bir müttefik bulmuş olabileceğini. Bu iki ayrı akımın müttefik olabileceklerini, kimi temsil ettiği değerlerin paralel olabileceğini kabule

yanaşmaz Ocak. Çünkü ona göre, Marksizm ateist bir sistemdir ve Alevilik ise İslâmdır. Temelde İslâm saydığı bir ekolün nasıl olup da tanrısız bir sistemle müttefik olabileceğini akıl sır erdiremez. Bu yüzden de Alevilerin Marksistler tarafından keşfedildiğini iddia etme gülünçlüğüne savrulur. Oysa en iyisinden bunun tersi doğrudur. Aleviler marksizmi keşfetmişlerdir. Marksist hareketin başlangıcında yoğun olarak Alevilerin yer alması en iyisinden buna işaret eder. Tersine değil. Aynı şekilde Türkiye'de ilk sol parti olan TİP'in oy aldığı bölgelere bakıldığında buraların Alevi bölgeler olduğu görülecektir. Marksizm değildir keşfeden, Alevilerdir. Aleviler nasıl M. Kemal de kendi değerleriyle paralel bir müttefik bulmuşlarsa şimdi de Marksist hareket de böyle bir müttefik bulmuşlardır.

Ayrıca Marksist hareket başlangıcından 1990'lı yıllara kadar Alevileri din yoluyla etkilemeye, Alevi temalarını kullanmaya başlamamıştır. Aksine Alevilerin dinsel pratiklerini ve inançlarını küçümseyici bir tutum takınmışlardır ki bunu Ocak da teslim ediyor. Şu anda da Marksist hareketlerin böyle bir çabası yoktur, birkaç istisna olsa bile. Ocak da söylüyor ya, nihayetinde ateist bir sistemdir Marksizm ve çağdaş bir ideolojidir. Fakat buna rağmen Marksist bir kışkırtmaya ısrarla ve sürekli vurgu yapar Ocak. Ocak, Alevilik üstüne yazan Alevi kökenli yazarların çoğunun bugün Marksist yaklaşımı sürdürdüğü iddiasındadır (TSB, s. 201). Üstelik bu iddiasını Alevi yayınlarını değerlendirirken ortaya atmaktadır. Listedeki yayınların içinden Sünni kökenli yazarları ayırırsak, geriye kalanlar şunlardır: C. Şener, R. Yürükoğlu, R. Zelyut, F. Bozkurt, İ. Cem Erseven, N. Birdoğan, R. Çamuroğlu. Bunların hangisi Marksist acaba da çoğunluğu oluşturuyor? Tek isim vardır, o da eski Marksisttir, R. Yürükoğlu. (Çamuroğlu'nun geçmişinde de Marksistlik olabilir ama o bu kimliğiyle hiç eğilmemiştir Alevilik sorununa.) Onun dışında ihtilalci sola dahil kimse yoktur bu listede. Belli ki Ocak'ı rahatsız eden başka bir şeydir;

Marksizmi ve elbette siyasal teoriyi bilmediği ve ilgilenmediği için aradığı sözcüğü bulmamakta ya da tersine, ne aradığını iyi bilmekte ama bunu telaffuz ederse savunamayacağını bildiğinden, topu Marksistlere atmayı tercih etmektedir.

En iyisinden Ocak'ın gerek Marksizme, gerekse Alevilik içindeki Marksist etkiye ya da tersi ve aynı şekilde sol hareketin tarihine ilişkin bilgisi ve fikri, sıradan, ortalama bir sağcının sahip olduğu efsanelerden öteye gitmemektedir. Ortalama bir sağcı 1980 öncesinde Alevileri doğal olarak komünist sayıyor ve "gereğini" yapıyordu. Özellikle 1990'lı yıllardan itibaren ise Alevilerin doğal olarak komünist olmadıklarını keşfettiler ama her ikisinin de içeriğine dönüp bakma gereğini duymadıkları, bu tehdit edici geldiğinden, bu kez bu paralelliği Marksistlerin Alevileri kazanma çabasına ya da kışkırtma çabasına yordular. Ocak da bu çizginin bir parçasıdır. Örneğin Ocak şöyle der; "1970'li yıllar[da] (...) mesela Sol (özellikle de ihtilalci sol) kesim, devrim ideolojisinin tarihi temelini kurmak üzere Şeyh Bedreddin'e yönelirken, aynı zamanda Türkiye'de ki mezhebi farklılıkları da farkederek listesine Hacı Bektaş Veli'yi dahil etti" (TSB, s. 111). Ocak devrim ideolojsinden ne anlıyor bilemiyorum ama bu abartılı iddia için referans diye göstere göstere Nazım Hikmet'in ünlü şiir kitabını ve Hacı Bektaş Kültür ve Turizm Derneği'nin Hacı Bektaş Veli sempozyum bildirilerini ki onun yılı da 1977'dir gösterebilmektedir. Başka hiçbir kaynağı yoktur Ocak'ın. Ocak biraz ilerde durumu iyice abartacak, Nazım'ı tarihi bozma sürecinin fiili başlatıcısı sayacaktır. Burada da benzer örnekler vermekle sınırlıdır elbette ama listesine, Erol Toy'un bir tiyatro oyununu da katacak; devrimcilikle ya da Marksizmle en ufak bir ilgisi olmayan Sabahattin Eyuboğlu'nu da bu arada harcayıverecektir (s. 150-51). Onun için ısrarla marksistlere karşı Alevileri "kışkırtmaya", aralarındaki olası bağlantıları kesmeye çalışır. Örneğin Alevilerin Marksizmle hesaplaşması gereğini söyler (TSB, s. 235). Burada

da bir garabet vardır. Örneğin Sünnilere sağcı ideolojilerle hesaplaşmayı önlerine bir görev olarak koyma gereği duymayan Ocak, kaldı ki sağcı ideolojiler de en az Marksizm kadar çağdaştır, Alevilerin önüne böyle bir ödev koyar ama garabet burada olmaktan çok, benim Ümit Hassan'dan esinlenerek gördüğüm bir başka noktada: İbn Haldun açmazında. İbn Haldun'un ortaya koyduğu metne bakarak kimileri onu siyaset bilimci, kimileri sosyolog, kimileri tarihçi ve kimileri ekonomist saymıştır. Bu İbn Haldun'un problemi midir? "Hayır" der Ümit Hassan, "bu bilim dallarının kendilerini kurma biçiminden kaynaklanan bir problemdir." Şimdi dönüp "ey İbn Haldun sen tarihçi misin, ekonomist misin, siyasetbilimci mi, hangisiysen, diğerleriyle hesaplaş" demek abes olmaz mı? Aynı şey, Alevilik için de geçerlidir. Birileri Aleviliği öz İslâm, birileri Türk İslâmı, birileri Marksist, birileri milliyetçi görebilir. Bu Aleviliğin değil, onların kendilerini ve bu sıfatları nasıl tanımladıklarıyla ilgili bir sorundur. Dolayısıyla Alevilere dönüp hadi Marksistlerle hesaplaşın demenin âlemi yoktur. İşin daha da hoş tarafı örneğin hadi milliyetçilikle hesaplaşın denmemesidir. Çünkü ırkçı milliyetçilik bilinmektedir ki Alevilik içinde kök salamamıştır. Çünkü bunlar birbirlerini karşılıklı olarak kusan sistemlerdir. Yaşar Ocak, Marksizmle Aleviliğin nasıl olup da birbirlerini bu kadar yakın müttefik olarak keşfetmiş oldukları üzerine kafa yormak yerine, Alevileri Marksizme karşı kışkırtmayı tercih etmektedir. Çünkü böyle bir ilişki üzerine çalışmak demek temeldeki o kabulunü sarsabilecek verileri ortaya koyabilecektir. Daha da kötüsü, niçin Alevilerle Sünniler aynı Türk Müslümanlığının parçası olduğu halde, Alevilerin yıllarca ezildiği, horlandığı, dışlandığı, katledildiği, sürüldüğü üzerine bir analiz yapmak zorunda kalacaktır, ısrarla vurguladığı o sosyal tarihçiliğin bir gereği, iktidar bağlantıları üzerinde ayrıntılı olarak durma gereği karşısına bir duvar gibi dikilecektir. Bütün bunları sadece ve sadece kimi siyasal aktör-

lerin kışkırtması olarak saymak olanağımız yoktur. Çünkü böyle bir karşılıklı ya da değil kışkırtmanın payını teslim etsek bile, nihayetinde kışkırtanın, kışkırttığında, kışkırtabileceği bir zemin ve malzeme bulması önkoşuldur. Yani Sünnilik'te böyle bir zemin vardır. Alevilikte ise böyle bir zemin olmadığını tarih olsun, aktüel Alevilik olsun göstermektedir. Eğer bu noktaya eğilmek zorunda kalırsa Ocak Sünniliğin değerler sisteminin öğretisel yapısının tartışmaya açılacağını dolayısıyla zan altında kalacağını bilmekte ve tam da kendi Sünni ideolojisini koruma altına almaya çalışmaktadır. İş bu noktaya gelip dayandı mı Ocak'ın o titiz, kılı kırk yaran bilim insanı tavrının çoktan geride kaldığına, hiçbir belgeye, bilgiye, araştırmaya dayanmadan keyfince fetva vermeye başladığına tanık oluruz ki Marksizm Alevilik ilişkisi konusunda bunu net olarak göstermektedir.

Ocak'ın özel olarak Aleviliğe bakışı sorunlu olduğu kadar en temel kavramsal araçlarından biri olan heterodoksi kavramına bakışı da sorunludur. Bu kavramı da yaygın olarak Sünnilik merkezli olarak tanımlamaktadır.

"İslâm heterodoksisi, Heterodoks İslâm (...) gibi terimler de böyle bir farklılaşmanın yarattığı, Sünni algılayışın dışındaki bir İslâm yorumunun, bir Müslümanlık biçiminin adını yansıtmaktadır" (TSB, s. 15). Dikkat edilirse, ortodoksi dışılıktan değil, Sünni dışılıktan söz ediyor Ocak. Peki, bu durumda heterodoksinin Şii ortodoksisi karşısında durumu nedir? Ne olacaktır? Oysa her inanç sisteminin, her ortodoksinin bir heterodoksisi mutlaka vardır. Zorunlu olarak vardır. Çünkü ortodoksi mantıksal olarak, veri inanç sisteminin heterodoksisi olarak kendini gösterir ve her yeni inanç yeni bir toplum ya da kültürel çevreye ancak heterodoks kanalları kullanarak sızabilir. Bu sızma tamamlanmadan da ortodoksi haline gelmez. Türklerin Müslümanlığında önemli pay sahibi olan A. Yese-

vi'nin heterodoks bir sufi oluşunun, Sünni değil, anlamı burada aranmalıdır (TSB, s. 34).

Ne demektir bu? Şu: Nasıl başlangıçta Hıristiyanlık Yahudiliğin içinden çıkmışsa, ancak Türk heterodoksisi Türk sünniliğine ebelik etmiş, yataklık etmiş olmalıdır. Ahmet Yesevi ve Nakşibendilik bunun tipik örneğidir; heterodoks bir figürün nasıl ortodoksi tarafından devralındığına ilişkin ama burada kritik aşama şudur: Heterodoks kanalları kullananarak sızan bir kültür ne zaman ortodoksiye evrinir? Yanıt açıktır: Mülke yöneldiği zaman! Mülk kurucu öğelerden biri olduğunda! Mülkün harcı haline dönüştüğünde! (Burada Türk derken yalnızca coğrafi bir göndermeye sahip olarak düşünülmelidir.)

Ocak'a göre, aynı metinde, Heterodoks Türk İslâmı, gerçekte bütün heterodoks sistemler için bu söylenebilir, her şeyden önce senkretiktir, birikimci-bağdaştırmacı, ikincisi mistiktir, üçüncüsü, mesiyaniktir! (Ocak bir diğer temel özelliği görmezden gelir; gnostisizmi) (TSB, s. 18-19) Bu son özellik hariç diğerleri evrensel özelliklerdir. Ayrıca Aleviliğin mesiyanik olduğu iddiası kesinlikle abartılıdır. Bu daha çok Şii inancını içinde taşır. Fakat Ocak, Ali kültü ve benzeri ögelerin Safevilerle Aleviliğe girdiğini daha doğrusu propaganda edildiğini düşündüğü için, bunu da eklemek zorunda kalmıştır. Yani, Alevilerin de Mehdi'yi Şiiler gibi algıladığını sanmaktadır. Oysa Mehdi Alevilik içinde simgesel bir değer taşımaktan öteye gitmemiştir. Bu simgeselliğin oturduğu kalıp da Safeviler tarafından oluşturulmuş olmasa gerektir. Kaldı ki benzer biçimde Alevilerin Muharrem törenleri ve yas kültü düşünüldüğünde Şiilerden büyük ölçüde farklı oldukları açıktır.

Ocak'a göre, heterodoks Aleviler halk Müslümanlığının bir kanadını, Sünni popüler İslâm da diğer kanadını oluşturmaktadır. Bunun en önemli kanıtı da "evliya kültü"nün her iki Müslümanlık tipinde de gözleniyor oluşudur ve bu merkezi temadır (TSB, s. 25). Fakat Ocak, bu merkezi temanın Sünni

halk Müslümanlığının heterodoks kökenlerine işaret edebileceği ihtimaline kafa yormaz. Nerden, nasıl kazanmıştır bu merkezi yerini evliyalık Sünnilik içinde? Bunun yanıtını bilemeyiz.

Yine heterodoksiyle ilgili bir diğer sorun:

> Bu terimi Sünni İslâma karşı koymak amacını güden bir "sapık İslâm" anlayışının ifadesi olarak yorumlamak doğru değildir. Doğru olan, sosyo-kültürel yapıları, İslâmı henüz kabul ettikleri için, kitabi ve doktriner bir İslâm anlayışına yeterince nüfuz etmeye --çok tabi olarak– mani teşkil ettiğinden, İslâmı ister istemez eski inançlarının doğrultusunda ve etkisinde anlamak zorunda olan, bu yüzden de kitabi İslâmdan bazı konularda farklılaşmış bir İslâm anlayışı geliştiren zümrelerin inançları olarak anlamaktır (TSB, s. 54).

Ocak ne demek istiyor; şunu mu: Başlangıçta bu adamlar cahildi ve İslâmın yüksek soyutlama düzeyini anlamadılar, eski inançlarıyla İslâmı değerlendirdiler, bu yüzden onları sapık olarak görmeyelim. Peki, bu mantığı izlersek, şimdiki Aleviler hâlâ böyle görmeyi sürdürürlerse, sapık mı sayılmak gerek? Öyle ya, artık göçebelik mazereti, okumamışlık mazereti, ve ilh. ortadan kalktığına göre, bugünkü Aleviler eski inançların eskiliğini ve İslâm dışılığını bile bile bunları yaşatmayı sürdürüyorlarsa –ki sürdürüyorlar– durumları ne olacaktır?

Ocak'a göre İslâm bazlı farklılaşma şöyle işliyor; "İslâmiyet veya Müslümanlık, zaman ve mekân içinde İslâm dinininin kültürel biçimi, yatay farklılaşmaya denk düşüyor. Ayrıca dikey bir farklılaşma var; devletten halka inen bir farklılaşma bu; Devlet İslâmı, Kitabi İslâm, Mistik İslâm, Halk İslâmı ya da Popüler İslâm. Türk Müslümanlığı başlangıçtan bugüne Sünni İslâm (ortodoks) ve gayri-Sünni İslâm (heterodoks) olarak geldi. Birincisi, başlangıçtan beri hep devletin ve yerleşik çoğunluğun dini olarak, ikincisi ise yarı göçebe yahut konargöçer kesimin inancı olarak oluştu. Birincisi İslâmın kitabi esaslarına

daha sadık ve şehirli bir karakter ortaya koyarken, ikincisi, İslâm öncesi eski inançların ve kabilevi geleneklerin tesiri altında oluştu" (TSB, s. 78 ve devamı) Ocak'a göre, bu iki eğilim Türk Müslümanlığının iki yüzünden başka bir şey değildir. Yine Ocak'ı kullanarak iki örnekle bunu açıklayabiliriz. Birinci tipe Mevlana'yı ikinci tipe Hacı Bektaş'ı oturtabiliriz. Ocak, her alanda olduğu gibi burda da kendi farkını ortaya koymaya çalışarak, bu iki tip arasındaki soğukluğu, der "günümüzde bazı araştırıcılar Mevlana ile Türkmen şeyhleri arasında mevcut olduğu farzedilen düşmanlık motifiyle açıklamaya eğilimlidirler." Oysa yazarımıza göre, "faaliyet alanları tamamıyla birbirinden ayrı olan Mevlana ile Hacı Bektaş Veli ve öteki Türkmen şeyhlerinin bir düşmanlık içinde olmaları uzak ihtimaldir. Fakat hemen ardından şöyle der Ocak,

> ama bizce Mevlana'nın daha ziyade onların kendine çok yabancı gelen hayat tarzları, tasavvufi telakkileri ve nihayet kendisinin çok iyi münasebetler içinde olduğu merkezi yönetime karşı tavırları sebebiyle onlara iyi gözle bakmadığını düşünmek daha doğrudur (TSB, s. 96).

Ocak ne demek istiyor, anlamak mümkün değil: İki ayrı grup var: Biri merkezi devletle sarmaş dolaş, öteki merkezi devlete asi, birinin tasavvuf anlayışı ötekiyle uzak ara ilgisiz, birinin yaşam tarzını öteki küçümsüyor. Ortada fiili bir düşmanlık olmasına gerek yok ama hayat-inanç ve siyaset bağlamında bu kadar uçurumlarla ayrılmış iki zihniyet düşmanlığa, birliğe değil, uygun bir zemin oluşturur: Hele bunlardan birisi ortodoks ise!

İşte bu perspektifi yüzündendir ki Ocak tarihi özel olarak susturmaya çalışır. Melikoff öğretinin içine dalmaktan sakınmaz, yer yer yapar da bunu. Vahdet-i vücut ve Ali ilişkisinde görüldüğü gibi. Melikoff'un problemi göçebelik olgusu üzerine yeterince eğilmemekten kaynaklanmaktadır. Ama Yaşar Ocak'ın problemi öncelikle bir eğilmeme problemidir ama asıl

sorun bu değil, özellikle Alevi öğretisinin içeriğini, kökensel malzemeyle boğma çabasıdır.

Ocak'a göre, Alevilik, Bektaşilik gibi "senkretik" bir yapıyı yalnızca geçmişi ya da yalnızca şimdiki durumuyla anlayamayız. Aynı şekilde, ne yalnızca inanç sistemi olarak ele alınmalı, ne de sosyo-ekonomik bir yapı olarak (TSB, s. 202-3). Ocak çok haklıdır haklı olmasına da kendi araştırmalarında bu yöntemi niçin uygulamadığı ayrı bir soru işareti olarak duruyor. Örneğin hiçbir metninde sosyo-ekonomik yapıya dair bir analize rastlanmıyor Ocak'ın. Arada bir Türkmenlerin göçer ya da yarı göçer olduğunu söylemeyi sosyo-ekonomik analiz saymıyorsak eğer.

Ocak'a göre, Aleviliğin kökeni ve doğuşu tamamıyla göçebe Türklerin tarihiyle ilgilidir. Bu tarih içinde, Müslümanlığın kabulü aşamasında eski inançlar, kültler, Şamanlık, Budizm, Maniheizm gibi dinler önemli bir rol üstlenmişlerdir (TSB, 205). Böylece, Alevilerin tarihi ile Sünni "kardeşlerinin" tarihi arasındaki fark yazar açısından göçerlik-yerleşiklik farkı olarak sunulmaktadır. Ama yazarın nedense üstüne gitmediği ki neden olduğunu biliyoruz aslında, bu "yerleşikliğin" aynı zamanda devlete işaret edip etmediğidir. Eğer bu fark devlete işaret etmiyorsa, gerçekte farktan söz edemeyiz. Çünkü yerleşik bir nüfus bile söz konusu olsa yeni din hangi kanalları kullanarak eski yerleşik inanç sisteminin üzerine oturacaktır? O sistem içindeki heterodoks kanalları kullanarak. O zaman gerçekte göçebe ya da yerleşikliğin yeni dinin benimsenme sürecinde önemli bir fark yaratmadığını kolayca söyleyebiliriz, çünkü gerçekte henüz göçebe ile yerleşik arasındaki fark, tahakkümün, mülkün sopasının altından geçmiş olmak ya da olmamak farkı değildir. İbn Haldun'un deyimiyle söylenirse, her iki taraf da gerçekte bedevidir. Gerçek bir farktan söz edeceksek, mülkten söz edebilmemiz, "halkın hükümdarın dininden olduğu" bir dönemden söz etmeye başlayabilmemiz gere-

kir. Bu durum geçerliyse, yani yerleşik Türkler devlet aygıtı üzerinden Sünni İslâmı benimsemişse, kimse bunlarla göçer Türklerin Müslümanlaşma sürecinin paralel ama farklı olduğunu söylemeye cesaret edemez! Ki kimi yerlerde Sünniliğin baştanberi devlet dini olduğunu ima eden Ocak bunu söyleyemeyeceklerin başında gelir aslında ama yine de söylemeye kalkar. Neden? Çünkü sosyal tarihçiliğin aynı zamanda iktidar analizini ve bir iktidar perspektifini, devlet kuramlarına az çok hâkimiyeti gerektirdiği hakkında bir fikri ya yoktur ya da bu fikrin Sünni ideolojiyi mahkûm edeceğinden korkmaktadır! Siyaset, devletle inanç sistemlerinin ilişkisi ve karşılıklı etkileşimi gündeme geldiğinde Ocak, bilim insanı kimliğini bir yana bırakmakta bir ideolog kimliğiyle karşımıza çıkmakta ve önce gerçek dışı tezler üretip, sonra bu tezlere yanıtlar vermeye çalışmaktadır.

Ocak'ın bu yaklaşımına bir örnek vereceğim ama vermeden önce, Ocak'ın bu alandaki, eksikliğini trajik bir biçimde sergilemesi bakımından bir ön-örneği işaret edeceğim. Ocak, İslâmın hilafet merkezli bir siyaset teorisi geliştirdiğine inanmakta ve bunların örnekleri olarak şunları sıralamaktadır: Farabi, Maverdi, Keykavus, Nizamülmülk, Gazzali, İbn Teymiyye ve İbn Haldun! (TTİ, s. 60, 64. dipnot) Ocak'ın üslubunca söylersek, "işin erbabı" ve "ehli"nin çok iyi bildiği gibi, İbn Haldun'un geliştirdiği ilmin adı Umran'dır ve İslâmı merkez almak bir yana, İslâmı da tümüyle maddi kanunluluklarla açıklamaya çalışır! Bir siyaset teorisi içeren tek isim de yine İbn Haldun'dur ama bu teori tümüyle maddi, determinist ve en önemlisi din-dışıdır! Kaldı ki hilafet! Bir diğer isim Farabi ise özgün tek bir söze bile sahip değildir ve siyaset teorisi olduğu sanılan şey, Platon'un ideal devletinden ödünç alınmış kimi ilkelerin İslâmileştirmiş biçiminden başka bir şey değildir! *Medinetü'l Fadıla, Erdemli Şehir'i* okuyanlar bilir! Ünlü Selçuklu veziri Nizamülmülk'e gelince... *Siyasetname* bir siyasal teori

metni değil, "hükümdara öğütler" içeren bir siyaset sanatı kitabıdır! Siyaset teorisi söz konusu edildikte, Gazzali üstüne durmaya bile gerek görmüyorum.

Şimdi geçelim yukarıda vurguladığım Ocak'ın ideolog kimliğinin akademik kimliğini nasıl bastırdığının örneğine. Örneğin, kimi Alevi yayınlarında (yukarda bu yayınların Alevi yazarlarını sıralamıştım ve hedef yine aynı isimlerdir) "Alevilik ve Bektaşiliğin ezilen halkın, Sünniliğin ise ezen yöneticilerin din anlayışı oldu"nu savunan tezler olduğunu ileri sürüyor ve sonra da bu tezi çürütmeye çalışıyor (TSB, s. 212). Bu tezi adı geçen Alevi yazarların savunduğuna tanık olmadım ama bunu savunan bir isim var: Bizzat Yaşar Ocak'ın kendisi. Öncelikle Alevi olsun olmasın, çoğu yazar özellikle Osmanlı dönemi söz konusu edildikte, devlet-din, devlet-yöneticiler, yöneticiler-yönetilenler ilişkisi söz konusu edildikte şunu saptar: Ezen yöneticilerin inanç sistemi Sünnilik'tir! Ezilen yönetilenlerin içinde en başta gelen kesim de Alevi-Bektaşiler'dir. Neden mi? Heterodoks vasıfları nedeniyle. Çünkü heterodoks inançlar senkretik yapıları nedeniyle ortodoks monoblok zihniyeti reddeder ve merkezkaç kuvvetleri bünyelerinde barındırırlar. Dolayısıyla, merkezileşme eğilimi kuvvetlendikçe merkez kaç eğilimi kuvvetli olan hareketlere karşı baskı artar. Merkezin inanç sistemi Sünnidir. Bunu Ocak söylemektedir çünkü Sünniliğin buna uygun bir gelişmişlik seviyesi ve hukuk sistemi vardır! Elbette Sünni yönetilenler de yönetimin Sünni zulmünden payını almıştır! Sorun burada "ama Sünni halk da ezildi" diye sızlanmaktan geçmiyor. Sorun Sünni halkın, bizatihi meşruiyetini kendisinin de dahil olduğu bir inanç sisteminden, Sünnilikten alan bir siyaset yapma tarzının rutin yönetim işlemleri sırasında zulme uğramasında, Alevi halkın ise, kendisiyle uzak ara ilgisiz ve kendisi için geliştirilmiş özel bir siyaset tarzıyla karşı karşıya kalmasında. Burada devletin özel olarak Aleviler için bir siyaset tarzı geliştirmediği söyle-

nemez; söylenemez, o zaman mantıksız bir şemayla karşılaşırız. Merkezkaç eğilimi baskın olarak bu göçer, yarı-göçer nüfus temsil ediyorsa ve kendisini heterodoks İslâm olarak dışlaştırmışsa, buna ilişkin özel bir politika geliştirirsiniz. Osmanlı da bunu yapmıştır, Türkiye Cumhuriyeti de, Selçuklu yönetimi de. Bizzat Yaşar Ocak'ın kendi kitabından örnek verebilirim. Örneğin Abdülhamit rejiminin raporları ve 12 Eylül rejiminin sünnileştirme politikaları! (Anlaşılan o ki Ocak, bu iki sünnileştirme politikasına da sıcak bakmaktadır. Bkz. ABİST, 114, dipnot.) Şöyle bir örnekle açabiliriz: 12 Eylül askeri rejimi elbette Sünni halkı da Alevi halk kadar vurmuştur! Burada sorun şu iki pejoratif söylem arasındaki sorundur. İki solcu emniyete düşer ve aynı işkenceyi görürler. İlkine denir ki "Ulan, sen Gümüşhane'liymişsin, Gümüşhane mümin Müslüman yatağıdır, sen nasıl komünist oldun?" İkincisine ise şöyle işkence yapılmaktadır: "Tokatlı değil misin sen lan? Neyi inkâr ediyorsun? Kızılbaşsın işte. Kızılbaşsan komünistsin de!" Bu iki söylem arasındaki farkı göremeyen bir zihniyet elbette yöneticiler ve yönetilenler arasındaki ilişkileri de yekpare ilişkiler olarak görecek, bu ilişkilerin hâkim olan değerler ve inançlar içinde işlediğini, yoğrulduğunu, bizzat onları yeniden ürettiğini ya da onlarca yeniden üretildiğini gözden kaçıracaktır.

Ocak da gözden kaçırmakta ya da kaçırmak istemektedir. Şöyle ki Ocak'a göre,

> bu meselede Alevi kökenli yazarların ayırdedemedikleri şey, filan veya falan devirdeki Sünni iktidarların, meşru veya gayrimeşru bir takım siyasi amaçlarla ortaya koydukları tavır ve davranışları, pür siyaset şeklinde değerlendirmek yerine, Sünnilikle özdeşleştirmektir (TSB; s. 213).

Burada Yaşar Ocak'a diline doladığı sosyal tarihçiliği bir kere daha hatırlatmakta yarar var: Acaba sosyal tarihçilik ne menem bir bilim dalı ki bir tarihçiyi "pür siyaset" diye bir şeyin

varlığına inandırıyor? Bu pür siyaset hangi bağın bağbanı ya da gülüyse, Sayın Ocak adresini verse de biz de görsek!

Siyaset, tarihin hiçbir döneminde üzerine tarihsel pratiklerin (ister inançlardan, ister tutumlardan söz edelim) günahını yıkabileceğimiz bir keçi olmamıştır. Çünkü bizzat bu "günahlarla" ve sevaplarla iç içe geçerek kendini var etmiştir! Yok eğer Sayın Ocak bir ütopya ülkesi olarak Osmanlı'dan söz ediyorsa, o zaman haklıdır; pür siyasetten söz edebilir! Bunun dışında siyaset gerçek aktörlerle, gerçek sorunlarla, gerçek inançlarla iç içe geçerek hükmünü yürütür. Eğer bunu gözden kaçırırsak ya siyaseti ya da siyasetle ilişkisinin kurulmasından rahatsız olduğumuz, burada Sünnilik, şeyi tarih dışına kaçırmak zorunda kalırız. Uzağa gitmeden burada Ocak'ın örneğini aynen kullanacağım. Yazar'a göre,

> (yukardan devamla) bu ikisi çok farklı şeylerdir. Onların bu tutumlarının, yanlış kararlar sonucu, veya maksatlı suçlamalarla zanlıyı hapse yahut ölüme mahkum eden hâkimin şahsında Hukuk bilimini mahkum etmekten hiçbir farkı yoktur. Hata, ikisini özdeşleştirmekten kaynaklanmaktadır (aynı yerde).

Hayır, hata özdeleştirmeden değil, Ocak'tan kaynaklanmaktadır. Çünkü gerçekte kimse Sünnilikle zaten özdeşleştirmiyor ama varsayalım ki özdeşleştiriyor. Diyelim ki ben Hukuk bilimi bilmiyorum. Ceza kanunu da, anayasa da... Bir hâkimin, tümüyle suçsuz bir insanı mahkûm ettiğine tanık oluyorum ama elimden bir şey gelmiyor. Ocak'a göre, burda ben hâkime kızmalıyım! Evet ve hayır; ben eğer o hâkimin dayandığı hukuk bilimi, buna uygun bir kuramsal çerçeve hazırlıyorsa, o bilime kızıyorum. O hâkimin uyguladığı yasal çerçeve buna uygunsa, o çerçeveye kızıyorum. Ortada yapılan eylemi meşrulaştıracak bir kuramsal çerçeve, bu meşruluğa uygun bir uygulama yönergesi varsa, bunu uygulayana kızmanın anlamı ne? Bu şuna benziyor: Siz hukuk bilimi anlayışınız gereği ölüm cezasını savunacaksınız, bunu savunmakla kalmayıp ceza yasa-

nıza ve hatta anayasanıza bunu sokacaksınız, sonra da dönüp bana diyeceksiniz ki ama hâkim bu cezayı uygulamak zorunda değil, uygularsa bana değil, ona kız, olur mu? E peki, hâkime bunu uygulama yetkisini veren de yine siz değil misiniz? O halde niye hâkime kızıyorum? Hâkimin cüppesinin gölgesinde saklanan kim?

Bunu bilemem ama Ocak'ın profesörlük cüppesinin altında Sünni ideoloji saklanıyor! Osmanlı yönetici sınıfı Sünni ise bunun Sünnilik kaynaklı hiç mi açıklaması yok? Şimdiye değin, siyaset Sünni inancı her tür "pisliğe" uygun bir araç olarak kullanabilmişse, sorumlu yalnızca siyaset mi? Eğer yalnızca siyasetse, niçin aynı siyaset şimdiye kadar Alevileri Sünnilere karşı kışkırtıp bir katliam yaptıramadı ama Sivas'ta, Maraş'ta, Çorum'da Elbistan'da böyle katliamlar yaptırabildi? Kardeşlikten, birlikten dem vuran ve bir madalyonun iki yüzü olarak sözüm ona Alevileri kucaklamaya çalışan Ocak, metinlerinde bu katliamların adını bile anmaya yanaşmıyor, Sünniliği kurtarmaya çalışmaktan ve üstelik, satır arasında, hiçbir Alevi katliamını anmadığı halde Safevilerin Sünni katliamını yaptığını vurgulamayı da ihmal etmiyor; hem bunu bir çok Alevi'nin bile bilmediği iddiası ve hem de tek bir doktora tezine, hangi kaynaklarla, hangi akademik ve ideolojik perspektifle yazıldığını bilmediğimiz bir İranlı öğrencinin doktora tezine dayanarak! Pes! (TSB, s. 207) Oysa Ocak, Alevilerin okuma yazması yüksek bir kesim olduğunu anımsayabilse, bu Alevilerin Safeviler hakkında bugün artık bir klasik olan Faruk Sümer'in yapıtını okumuş olabileceklerini ve Şah İsmail'in imha politikalarına burada yer verilmiş olduğundan haberdar olabileceklerini bilir ve çok yeni bir şey söylüyormuş gibi bir üslup kullanmazdı![55]

[55] Bkz. Faruk Sümer, *Safevi Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü (Şah İsmail ve halefleri ve Anadolu Türkleri)*, Ankara:

Hadi buraya kadar olan itirazımızı unutalım; pür siyaset diye bir şeyin varlığına Ocak'ın bizi ikna ettiğine inanalım ama ne yazıkki Ocak, başka inançlar söz konusu olduğunda, yine Sünniliğini hatırlamakta ve bu kez de "siyaset" analizini çöpe göndermektedir. Örneğin, eski Türk devletlerinden olan ve Yahudiliği seçmiş bulunan Hazar devletinin hükümdarı bir rivayete göre, Müslüman devletlerin birinde bir havranın yıkıldığı haberini alınca, 922 tarihinde İtil şehrinde bir caminin minaresini yıktırmıştı! (ABİST, s. 84) Ocak, bu olayı aynı yerde şöyle yorumlamaktadır; "Eğer bu rivayet doğruysa, Hazar hükümdarının son derece mutaassıp bir Yahudi olduğunu göstermesi açısından dikkate değerdir". Görüldüğü gibi Ocak, Sünnilere yönelik bir eylem söz konusu oldu mu, "pür siyaset" diye bir analiz aracının olduğunu unutup, "vay, ne kadar mutaassıp bir Yahudiymiş" deme hakkını kendinde bulmaktadır! Sünniler yaparsa bunun Sünnilikle değil, siyasetle ilişkisi var, Sünnilere yapılırsa bu siyaset değil, yapanın inanç düzeyi ve niteliğinin bir göstergesi! Hazar hükümdarının ne kadar mutaassıp bir Yahudi olduğunu bilemiyoruz ama Ocak ne kadar mutaassıp bir Sünni olduğunu kendi ağzıyla söylüyor!

Nasıl pür bir siyasetten söz edilemezse, sosyal tarih çalışmalarının gösterdiği gibi, pür bir inanç sisteminden de söz edilemez. Yani örneğin, salt inanç olan bir Sünnilikten ya da Alevilikten söz edemezsiniz, çünkü salt inanç ya da pür inanç dediğiniz şey, tarih içinde anlamlı değildir, karşılığı yoktur. Örneğin şöyle deme şansınız yoktur;

> Aleviler Sünni İslâmla muhasebelerini yaparken, Emeviler devrinden Osmanlılar'ın sonuna kadar siyasi iktidarların bir politik araç olarak kullandıkları siyasallaşmış Sünni İslâmla, (yani aslında Sünniliğin adeta başlangıcından beri siyasetle iç

Selçuklu Tarih ve Medeniyeti Enstitüsü, Tarih Dizisi No. 2, 1976, s. 24 ve özellikle 37 no'lu dipnot.

> içe olduğunu itiraf ediyor Ocak) daha doğrusu siyasi iktidarların Sünni İslâm adına yürüttükleri siyasetle, Sünniliğin birbirinden farklı şeyler olduğuna özenle dikkat etmelidirler (TSB, s. 236).

Elbette bu ikisinin farklı şeyler olduğuna ben de katılıyorum ama buradan pür siyaset, pür inanç çıkarılmasına katılamıyorum. Eğer Sünnilik baştan beri siyasetle şekillenmiş ve siyaset tarafından şekillendirilmiş ise bu yalnızca siyasetin değil, aynı zamanda Sünniliğin de dikkat çekici bazı özellikleri olduğuna işaret etmelidir.

Egemenlik ilişkileri söz konusu olduğunda Sünniliği aklamaya çalışan ve mümkün olduğunca bütün kusurları pür siyaset diye olmayan bir olgunun üstüne yıkmaya çalışan Ocak, zaman zaman kendisini, Yahudilik örneğinde olduğu gibi, ele vermekten kaçınamıyor. Örneğin, Alevi ayaklanmaları kavramsallaştırması üzerine itiraz ederken şöyle diyor:

> Bu ayaklanmaların bir Alevilik-Sünnilik ayrılığı temelinde değil, sosyal bir çatışma temelinde cereyan ettiğinin anlaşılması için, şu iki noktayı göz önüne almak yeterlidir: 1) Bu ayaklanmalara katılanlar Sünni halkla değil, merkezi yönetimin kuvvetleriyle çarpışmışlardır (TSB, s. 215).

Buradan daha ileriye geçmeden hemen soralım; ölçü bu durumda Alevilerin Sünni halkla çatışması olunca, ayaklanma ya da ilgili hareket saf kan Alevilik damgalı, kaynaklı mı olacak? Yani Sünniler için geçerli olan mantık, pür siyaset mantığı, niçin Aleviler için geçerli olmayacak? Ocak buna evet demek zorunda, mademki böyle bir ölçüyü anlamlı buluyor. Peki o halde, bir de tersinden gidelim; eğer Sünni halk Alevilerle çatışıyorsa, bu demek ki pür siyaset değil, Sünni damgalı bir hareket olmak zorunda bu mantık gereği? Yine yanıt evet. O halde Sünni halkın düpe düz Alevileri katletmeye giriştiği Maraş, Çorum gibi olaylar da temel aktörlerden biri Sünniliğin ta

kendisi olmayacak mıdır? Siyaset yerine/ siyasetle birlikte? Bu sorunun yanıtını da Ocak'a bırakıp, alıntıya devam edelim. Ocak'ın ikinci ölçütü şudur: "2) Bu ayaklanmalara katılanlar, yukarda da belirttiğimiz gibi, yalnız Alevi Türkler değil, aynı zamanda Sünni köylü veya göçebe Türklerdi" (aynı yerde). Metni boyunca biliyoruz ki Ocak, Alevi Türklerden söz ederken göçebe, yarı-göçebe Türklerden söz ediyor. Ama şimdi bu ibare yetmemiş olmalı ki bir de ayrıca "göçebe Türkler" devreye alınıyor. Kimdir bu göçebe Türkler? Heterodoks olmayan ama göçebe olan bir Türk nüfus mu söz konusudur? Eğer böyleyse Ocak'ın bütün heterodoksi temellendirmesi boşa çıkacaktır. Çünkü heterodoksi de başat olarak göçebeliğe yer veren Ocak, şimdi göçebe olmakla birlikte heterodoks olmayan bir nüfusun varlığını ima etmektedir. O halde bazı göçerler niçin heterodoks bazıları niçin değildir?

Ocak, Sünniliği korumak adına ne geçmişle, ne içinde yaşadığımız günlerde olmamış şeyler icat etmek zorunda kalıyor. Örneğin "devrimci sol söylemi" kullananların gerçekte Türkiye'de bir Alevi-Sünni çatışması tezgâhlamak istediklerini ve bu isteklerinin de Alevilerce farkedilmeyeceğini umduklarını iddia edebiliyor. Bununla da yetinmiyor, bu söylemin Alevi gençler üzerinde etkili olduğunu, son Gaziosmanpaşa olaylarıyla kanıtlamaya çalışıyor. Gaziosmanpaşa da ne olduğu bilinmektedir ve mahkemelere yansımıştır. Türk polis kuvvetlerinin özel olarak hedef gözeterek ateş ettiği ve provakatif ortamın bizzat derin devlet kuvvetlerince yaratıldığı günlük basının bile diline düşmüş durumdadır. Ama nedense Ocak bu haberleri okumamış ya da okumuş ama işine gelmemiştir. Daha da ileri gidiyor Ocak ve şöyle diyor:

> Alevi kökenli olmayan birtakım eski Marksist aydın ve yazarlar, (...) Aleviliği Türkiye'de sanki "fanatik" Sünni Müslüman-

> lığa karşı "özgür düşünceden yana" alternatif bir "yaşam tarzı" olarak göstermek amacını taşımaktadırlar. Bunlardan bazılarının bir amacı ise, muhtemelen bu yolla, Türkiye'de Alevi-Sünni gerginliğini sürekli canlı tutabilmek, böylece İslâmın yerine ateizmi hâkim kılabilmek olduğu söylenebilir. Zaten bu amacı çok iyi sezildiği içindir ki bu tez, Türkiye'de Sünnilerden çok, asıl büyük Alevi kitlenin şiddetli tepkisini çekmektedir. Son zamanlardaki "Alevilik İslâm içi mi, İslâm dışı mı?" şeklindeki tehlikeli ve gereksiz tartışma bunu açıkça göstermiştir (TSB, s. 256).

Bu yaklaşımın neresinden tutsanız elinizde kalıyor ama ne yazıkki bir yerinden tutmak zorundayız. En sondan başlarsak, Aleviliğin İslâm içi mi dışı mı olduğu tartışmasının bir numaralı mimarı ünlü araştırmacı Melikoff'tur. Melikoff, Aleviliğin senkretik yapısına değinirken şu saptamayı yapar: " Burada söz konusu olan bir mezhep değil, bir mozaik gibi birbirine karışmış, bazan çok eskiye dayalı farklı ögelerden oluşma bir dini sistemdir."(Melikoff, *1993*, s. 159) Benzer bir saptamayı da, Ocak'ın heterodoksinin en önemli özelliklerinden biri olduğu halde hiç değinme gereği duymadığı, Aleviliğin gnostik özelliği üstünde dururken yapar: "Gnose'lar hiçbir zaman, herhangi bir dini ya da tarihi biçime bağlı değildir; Pagan, Hıristiyan, Yahudi, Müslüman olabilir. Evrenseldir.(...)Belli bir dinin batıni yanı olarak belirir" (a.g.e., s.112 ve ayrıca 30). Melikoff, kendisiyle yapılan bir söyleşide de "Aleviliği İslâm çerçevesi içine koymadığını, Aleviliğin Türk halk dini olarak ortaya çıkıp, daha sonra Türk olmayan halkları da kabul ettiğini" belirtir.[56] Bir diğer ünlü mimar da Alevilik araştırmalarının emektarlarından N. Birdoğan'dır.[57]

---

[56] A. Toprak, "Irene Melikoff ile Söyleşi", *Nefes*,Yıl 1,No 1, 1993, s. 27.
[57] Nejat Birdoğan, *1995*.

Melikoff'un Marksistliğini bilemeyiz ama Türkiye'de ateizmi hakim kılmak için Rus asıllı bir Fransız olarak çaba sarfettiğini, her yerde Türk düşmanı misyonerler arayan gözler keşfetmiş olabilir! İkincisi, şu eski Marksistlerin taktiği gereği, Alevi-Sünni gerginliği sürekli gündemde kalırsa, canlı kalırsa ateizmin hâkim olacağı tezini, doğrusu "bu kış Türkiye'ye Komünizm gelecek" tezi kadar gülünç buluyorum. Bu gülünç tezi Sayın Ocak bu gerginliği sürekli canlı tutan, Sünni sağcı siyasetçilere, Sünni sağcı yazarlara, Sünni sağcı medya mensuplarına, Sünni sağcı bilim adamlarına ve ilh. anımsatmalı, "aman yapmayın, ateizmi hakim kılmak mı istiyorsunuz" demelidir. Şimdiye değin, bu gerginliği sürekli canlı tutmak isteyen bir Marksiste, eski yeni, tanık olmadı Türkiye tarihi! Ama sağcılara bol miktarda tanık oldu ve olmaya da devam ediyor! Şimdi bu "yolun" izlenen bu stratejinin içeriğine gelince... Alevilik elbette "fanatik" Sünni Müslümanlığa karşı kendini konumlayarak, kendi kimliğini kurmamaktadır! Ama Ocak'ın eksik bıraktığını tamamlayalım; tarihten bugüne "fanatik" Sünni Müslümanlık tarafından saldırılara uğradığı için, onlara karşı hep tetikte ve güvensizdir. Alevilik elbette Sünni yorumdan farklı olarak, farklı bir özgürlük anlayışına sahiptir ve hiç kimse bu farkı inkâr edemez. Alevilere küfürname dizen Ocak'ın yazılarının saflıktan ya da başka çıkarlar nedeniyle değilse eğer, Alevi yayınlarında yayınlanmış ve yayınlanıyor olması bile bunun bir işareti değil mi? Ve yine Alevilik elbette farklı bir yaşam tarzıdır; Sünniliğe alternatif midir, değil midir, bu Alevilerin değil olsa olsa sünnilerin sorunu olabilir, çünkü kendini kurma biçimi "ötekileştirme" mantığına dayalı değildir Aleviliğin; eğer Ocak senkretizmin anlamı üzerine biraz daha düşünmüş ve teorik bir çaba sarfetmiş olsaydı bunu görecekti zaten.

Fakat Ocak, söz konusu olan Sünnilik oldu mu ne yapıp edip toz kondurmamaya çalışır. Örneğin, Ocak, Sünni ortodoksinin sahiplendiği hiçbir değere özellikle toz kondurmamaya çalışır ki bunların başında Mevlana gelir. Örneğin, Mevlana'nın Moğol istilacılarla işbirliği içine girmiş olmasını şöyle meşrulaştırmaya çalışır Ocak;

> O'nu (...) sırtını Selçuklu aristokratlarına veya Moğol otoritelerine dayamış, gününü gün eden bir oportunist telakki edenler, bizce Mevlana'ya en büyük haksızlığı etmektedirler. Halbuki, elinden geldiğince Moğol yönetim çevrelerine yaklaşarak onların yumuşak bir tutum içine girmeleri için çalışmıştır (TSB; s. 141).

Kaynak? Yok elbette. Ocak kendisine inanmamızı bekliyor.

Gelelim nihayet Ali'ye… Ali söz konusu edildiğinde, Ocak özetle şöyle der:

> Alevilikle Hz. Ali, Oniki İmam ve Kerbela olayının bağlantısı başlangıçta mevcut olmayıp, 16. yüzyıl başlarında Safevi hükümdarı Şah İsmail Hatayi tarafından tesis edilmiş[tir] (TSB, s. 253).

Şah İsmail ne yaparak başarmıştır bunu?

> Eski şamanist nitelikli ve soy süren dini liderliği, seyyidlik kurumuyla birleştirerek ve başta kendisi olmak üzere, bu dini liderlerin Hz. Ali soyundan geldiğini gösteren icazetnameler dağıtmak suretiyle bugünkü dedelik kurumunu yarattı. İşte Aleviliğin Hz. Ali ile Ehl-i Beyt ile alâkası böyle başladı (s. 254).

Ocak'a göre, bugünkü Alevilik, 16.yüzyıla kadar Ali merkezli kült ve ritüellerden, yani Şii etkisinden habersiz ve uzaktır. Bu habersizlik ve uzaklığın nasıl sağlandığı konusunda pek bir bilgimiz yok ama Ocak'a güvenmek durumundayız. Türk heterodoksisi bu yüzyıldan sonra, özellikle Şah İsmail'in çabalarıyla Aleviliğe dönüştü. Çünkü bu dönemde Safevilerin temsil ettiği On İki İmamcı Şiilik İran'da, Sünni katliamlarıyla da

destekleyerek, egemen güç konumuna geldi ve devamla bu kesim tarafından Anadolu Türklerine propaganda edilmeye başlandı. Ocak, propaganda terimini pek sevmişe benziyor. Ne zaman Safeviler ya da Şah İsmail, Şah Hatayi bahsi geçse hemen bir propaganda ilişkisi kuruyor. Böylece okuruna Safevilik, On İki İmam Şiası ve bunlara ilişkin kültler ile Aleviler arasındaki ilişkinin dışsal bir ilişki olduğu düşüncesini açıkça söylemiyor ama bunu uyandırmaya çalışıyor. Aralarındaki bağı tek yanlı bir ilişkiye indirmeye çalışıyor; tıpkı günümüz Aleviliği ile Marksizm arasındaki ilişkiyi anlatırken yaptığı gibi. Ocak'a göre, Safeviler Anadolu Türkmenlerini kazanmak için, On İki İmam Şiiliğini bunların değerlerine uyarlayarak, yani Şii muhtevasını boşaltarak propaganda yapıyorlar ki bu mehdici, mesiyanik bir propagandadır. (TSB, s. 207-8) Burada Ocak'ın Erdebil Ocağı ve nihayet Safevileri Ortodoks Şii gibi kabul ettiği anlaşılıyor ama şimdilik bunu görmezden gelirsek, Ocak yanlış ifade ediyor. Belli ki kastettiği, Safevilerin On İkinci İmam Mehdi'nin yerine Şah İsmail'i ikame ettiği ya da bizzat Şah İsmail'in donunda İmam Mehdi'nin zuhur ettiği fikrinin yayılması. Yoksa, hem Şii mesiyanik içerik boşaltılıp, hem mesiyanik propaganda yapılıyor olamaz. Kaldı ki bu konuda da aceleci davranmaktadır Ocak. En başta Şah İsmail yalnızca Mehdi'nin yerine değil, Ali'nin yerine de ikame edilmektedir ya da böyle görünmektedir. Yani Ali-Şah-Mehdi-On iki İmam-Hüseyin- Hacı Bektaş ve ilh. hep iç içe geçerler. Özel olarak bunlardan birinin seçilip diğerlerinin yerine ikame edilmesi söz konusu değildir. Söz konusu olan bir hakikatin bedenden bedene kendini dışlaştırmasından başka bir şey değildir. Bunun için Pir Sultan'ın nefeslerinin incelenmesi bile bir fikir verecektir. Dolayısıyla dikkat çekmesi gereken ilk şey, Safevilerin propagandif çalışmalarından önce, bu heterodoks gelenekte

buna uygun bir kalıbın varlığı olmalıydı ama buna aldırmaz Ocak.

Aceleci ve sorunlu bir görünümle karşı karşıyayız. Ocak, On İki İmamcı Şiilikten söz ediyor ama bunun niteliğinin ortodoks mu heterodoks mu olduğu üstüne belli ki düşünmemiş. Ek olarak, Şah İsmail'i nasıl ve nereye oturtmak gerektiği konusunda da herhangi bir değinisi yok. Fakat, Şii muhtevayı boşaltarak Anadolu Türkmenlerine propaganda yapıldığı fikri ısrarla savunulduğuna göre, asli olarak Şah İsmail ve Safeviler Ortodoks Şii ama Anadolu Türkmenlerini kazanabilmek için heterodoks bir muhtevaları varmış gibi yapıyorlar! Böyle bir yaklaşım ve açıklamanın hiçbir değeri yoktur. Burda yine devleti çözümlemelerine katmayan Ocak'ın ayağına devletin dolaştığını görüyoruz. Akla yatkın en uygun şema, Safevilerin ya da Erdebil Ocağı'nın baştan beri ortodoks Şii bir anlayışı temsil etmediği, aksine heterodoks bir kol olarak varlıklarını sürdürdükleri ve fakat Şah İsmail ile birlikte devlet kurucu bir nitelik kazandıkça bu heterodoks ocağın ortodoks bir mezhebin bütün niteliklerini üstlenmeye başladığını görüyoruz. Zaten klasik bir ortodoks görüntüsü aldıkça Anadolu Alevileriyle İran Şia'sının ilişkisinin giderek zayıflaması da buna işaret etmiyor mu?

Ocak'ın Safevi propagandası iddiası doğru bile olsa, burada propagandanın ve prapagandayı yapanların niteliğinin Ortodoks Şii çizgiyi temsil ediyor olamayacakları kesindir. Dolayısıyla, en fazla Safeviler Anadolu Türkmenlerine İran üzerinden gelen kimi inançların bazı ögelerini aktarmış olmalıdırlar. Kaldı ki bir diğer metninde de ısrarla Safevi propagandası ve Ali kültü üzerine vurgu yapan Ocak (TTİ, s. 48), Aleviliğin kökenlerine ilişkin metninde yaklaşımını az da olsa değiştirmiş ve vurguyu "Uzak doğu ve İran dinlerinden kaynaklanan mo-

tifler" (ABİST, s. 163 ve devamı) üzerine kaydırmıştır. Böylece Ali kültünün tek kaynağı Şiilik olmaktan çıkmıştır. Aksine muhtemelen Şiiliğin ayağını bastığı Ali kültü bile, bırakalım Anadolu Aleviliğininkini, eski İran ve Uzak doğu inanç sistemleridir. Veri bir kalıp, Müslümanlık içinden bir portreyle kendini yeniden üretmektedir.

Dikkat çekici olan yan, günümüz Anadolu Aleviliğinde mesiyanik bir eğilim yok denecek düzeydedir. Oysa biliyoruz ki günümüz On İmi İmam Şiası apaçık mesiyaniktir. Muhtemelen başlangıçta, Erdebil "Ocağı", bugünkü Caferi Şiiliğinin içerdiği türden bir mesiyanizmi içermiyordu. Safevi hanedanıyla birlikte ortodoksiye dönüştükçe bugünkü niteliği belirlemeye başladı. Oysa Ocak, bu olasılığı akla bile getirmeyip, Alevilik ve Ali kültünü ele aldığı her yerde bu mesiyanik eğilime atıf yapmaktadır; işin hoş tarafı, Şiilikle ya da Alevilikle uzak ara ilgisiz Sünnilikte bile mehdiciliğin daha yüksek seviyelerde kendini gösteriyor olmasıdır. Örneğin Cumhuriyet tarihi olsun, Osmanlı dönemi boyunca olsun, mehdilik iddiasıyla ortaya çıkanların Alevi değil, genellikle Sünni olduğunu anımsamak yararlı olabilir. En son Hasan Mezarcı örneği belleklerde tazeliğini korumaktadır.[58] Yani, mehdi fikri sünnilikte geçerli olduğundan daha aşağılarda yer alır Anadolu Aleviliğinde. O halde bu mesiyanizm nereden çıkıyor? Mesiyanik olan neden Sünnilik değil de Alevilik?

---

[58] Ayrıca mehdilik sorunu Sünni literatürde yaygın olarak tartışılmaktadır. Örneğin Mehdilik fikrini kabul eden, günümüzde de son derece yaygın ve popüler örneklerden biri için, bkz. Bediüzzaman Said Nursi, *Mektubat* (içinde 29. Mektup), İstanbul: Yeni Asya, 2001, s. 425 ve devamı ve ayrıca Şii düşüncede mehdilik için için bkz. Abdulaziz Abdulhussein Sachedina, *Islamic Messianism (The Idea of Mahdi in Twelver Shi'ism)*, New York: State University of NY Press, 1981.

Tarihin belirli dönemlerinde, özellikle belli kırılmaların yaşandığı dönemlerde –ki Ocak'ın anlattığı dönem ya da Kurtuluş Savaşı yılları böyle yıllardır– toplumun her kesiminde kurtarıcılık fikri baskın bir biçimde işlemeye başlar ve bu fikir bir kere işlemeye başladı mı muhatabını da yaratır. Fakat bu anlamda Aleviler, örneğin Mustafa Kemal'i Mehdi gibi görmemişlerdir, mehdilik sıfatıyla ödüllendirmişlerdir. Yani kendilerine "yol soranın, önce bir yürüyüşünü görmek" dilemişlerdir. Ancak bundan sonra M. Kemal'in resmi Ali'nin resminin yanında bir yer bulabilmiştir. Yani, M. Kemal'in mehdi olduğuna inandıkları doğru değildir. Aynı şekilde, Şah İsmail'i Mehdi gibi kabul ederler ama mehdi kabul etmezler. Kaldı ki mesiyanizmin Şii düşünceye özgü değil, Eski Ahit kökenli olduğu anımsanırsa, Şah İsmail'den ve Safevi "propagandadan" çok önce Türklerin mesih fikriyle tanışmış olabilme olasılığı da akla gelecektir. Mehdi fikri Sünni-Alevi "Halk İslâmı"nda kendini gösteriyorsa, Halk İslâmı'ndaki bu mesiyanizm tek başına Şii kökenli olamaz! İslâm öncesi kökenleri olmalı ve bu kökenlere Türkler, İslâmdan önce mirasçı olmuş olmalıdır ve bu miras bazı temel kalıpları yaratmış olmalıdır ki hem Sünni hem Alevi kesimlerde aynı tema işlerlik kazanabilsin! Ocak bu kalıpların neler olduğu, olabileceği, nereden kaynaklandığı üzerine gitme gereği duymadığı için, gerçekte sunmaya çalıştığı malzemeyi anlamlandırmadan bırakmış olmaktadır.

Aynı şeyi, Hacı Bektaş kültü konusunda da yapar Ocak. Hacı Bektaş Veli kültünün ortaya çıkışını anlatırken de susmayı tercih eder. Öne çıkardığı iki şey vardır; biri, Hacı Bektaş'ın halifeleridir. Onlar bu kültü yaymışlardır ama asıl 14. yüzyılda Abdal Musa bunu yeniden ihya etmiştir. Yeniçeri Ocağı da kurulurken, gaziler arasında yaygın olan bu kült nedeniyle ona

bağlanmıştır. 16. yüzyılda ise Balım Sultan ikinci önemli adımı atacaktır (TSB, s. 166-7). Bu bir açıklama mıdır? Hayır! Neden?

Ocak, tarihsel planda kendi uyarılarını ne yazıkki kendisi dinlememektedir. Örneğin, Bektaşi Tekkesi'nin başlangıçta Sünni olduğu ama Balım Sultan tarafından yolundan sapıtıldığı iddialarını haklı olarak kıymetsiz bulmakta ve şöyle demektedir; "Aksi halde onun tek başına nasıl olup da Sünni bir tarikatı Gayri Sünni hale getirebildiğini açıklamasını yapmak çok zorlaşır" (TSB, s. 222). Aynı mantık gereği, Ocak'a sorulabilir; eğer Hacı Bektaş kültü özellikle Abdal Musa tarafından inşa ve ihya edildi ise, nasıl olup da başardı bunu Abdal Musa? Hangi kalıplar vardı, hazırdı ki bu kalıpları kullandı? Önceden bazı çerçeveler, koşullar, tohumlar hazır olmalı. Aynı şey Ali kültü için de geçerlidir. Safaviler ya da Şah İsmail nasıl oldu da On İki İmam Şiiliğinin kimi özelliklerini Türk heterodoksisinin bünyesine katmayı başarabildiler? Bunun için yalnızca onların kişisel çabalarını yeterli sayamayız. Alıcı tarafın da bazı özellikler taşıması gerekir. Elbette, hadi o günkü olumsuz koşullarda bir kurtarıcı arayışının varlığı ve buna ilişkin olarak Şah İsmail'in kendisini mehdi olarak gösterme başarısını kabul edelim ama eğer Ali figürü bir biçimde bu heterodoks Türkmenlere nüfuz etmemiş olsaydı ya da bu figürün nüfuz edebileceği bir kalıp söz konusu olmasaydı, hiç kimse bu figürü buraya aşılayamazdı. Neydi bu kalıp? İşte bu, ancak göçebelik değerlerine yakından bakılırsa anlaşılabilir.

4

Alevilik içindeki Ali kültünü ve buna bağlı gözüken "Medet ya Ali!" seslenişini anlamlandırabilmek için gerek Ocak ve gerekse Melikoff'un nedense başvurma gereği duymadığı Ümit

Hassan'a[59] ve onunla bağlantılı olarak İbn Haldun'a başvurmak olmazsa olmaz bir zorunluluktur.

Hassan kandaşlık geleneklerinin dönüşüm sürecini yalnızca inançsal düzeyde değil, bu inançlarla karşılıklı ilişki içinde örgütsel düzeyde de berrak bir biçimde göstermeyi başarmaktadır. Burada, Hassan'ın kullandığı üç temel kalıbı kullanarak Ali kültü ve medet çağrısının farklı bir yorumsamasının nasıl mümkün olabileceğini göstermeyi deneyeceğim.

İlk kalıbımız, Hassan'ın "Kandaşlık Töreninde Örgütsellik: Ant ve Kargış" başlığı altında incelediği ant kalıbıdır.

> En eski devirlerde "ant" kelimesi bir yabancı ile *kardeşleşme* ve *dostlaşmayı* teyid için yapılan bir töreni ifade etmiştir; bugünkü anladığımız mefhumu ifadeye yarayan bir terim olarak kullanılması, çok sonraki devirlere aittir (İnan'dan aktaran ve vurgulayan Hassan, s. 132).

Hassan, İnan'ın bu vurgusundan yola çıkarak ant töreninin köklerini Heredotos'a kadar izlemekte, bu kardeşleşmenin "beraber yaşama, gerekirse birbiri için ölme"ye kadar uzanan geniş bir yelpazeyi barındırdığını saptamaktadır. Hassan'a göre, ant "temelinde akrabalık ile akraba imişçesine birlik" arasındaki farkı kaldırmaktadır (s. 134). Dahası Hassan, bunun eyleme dönük olduğunu, asli olarak bu birliğin kendisini eylemde gösterdiğini, asabiyyet kavramına da referans vererek göstermektedir.

Bu kalıbın Alevilik içinde yer alan ve günümüze kadar süregelen karşılığı musahiplik ilişkisidir. Melikoff'a göre,

[59] Burada sürekli atıf yapacağım kitap Hassan'ın daha önce adı geçen yapıtıdır. Bu nedenle her seferinde künye verip, "Age" kısaltması kullanmak yerine, sayfa numaralarını doğrudan metin içinde vermeyi seçtim. Ü. Hassan, *2000.*

> Musahip ya da Ahiret kardeşi âdeti; kan bağı taşımayan iki insan ve kadınları arasında, bir Dede tarafından kutsanarak oluşturulan manevi kardeşlik diye tanımlanalabilir. Köken olarak göçer, yarı göçer ya da yerleşmiş cemiyetlere özgü sosyal nitelikli bir kurumdur.[60]

Her ne kadar Melikoff "yerleşmiş cemiyetler"den söz etse de bu vurguyu kökensel kaynağı zedeleyici olarak düşünmediği bellidir. Çünkü aynı yerde, örneğin şehirli Bektaşilerde bu geleneğin olmadığını da vurgular, Melikoff.

Aleviliğin en temel kurumlarından olan musahiplik, sözcük olarak Türkçe'ye değişik biçimlerde aktarılmaktadır. Bunlardan bazıları "ahiret kardeşliği, yol kardeşliği, nasip kardeşliği ve can kardeşliğidir." Fakat, yaygın olarak yol ya da nasip kardeşliği kullanılır. Sözcüğün aslı Arapça olup, "Arkadaşlık eden, sohbeti güzel olan",[61] "Biriyle sohbette bulunan, sohbet arkadaşı"[62] anlamına gelmektedir. Sözcük anlamıyla sınırlı kalındığında, musahiplik ilişkisinin bir dil ve iletişim ilişkisi olduğu kendiliğinden bellidir. Ancak, kuşkusuz bununla sınırlı tutamayız. En azından kandaş toplulukları göz önüne aldığımızda dil ve iletişim ilişkisinin aynı anda eylem, davranış ilişkisi olduğunu hatırda tutmalıyız.

Musahiplik, cinsel alan dışında, toplumsal yaşamın tümüne yayılan bir bağlanma ilişkisini ifade eder. Aynı zamanda, musahip tutabilme ve musahip olabilme yeterliliği toplumun "doğal üyeliğinden resmi üyeliğine yükselişi" de[63] belirtir. Alevilerde musahiplerin birbirlerine karşı sorumluluğu ölünceye dek sürer. Musahiplerden birinin ölmesiyle, musahibe

---

[60] Melikoff, *1999*, s. 268.

[61] E. Korkmaz, *1993*, s. 253.

[62] A. Özkırımlı, *Alevilik-Bektaşilik, Toplumsal Bir Başkaldırının İdeolojisi*, İstanbul: Cem, 1993, s. 269.

[63] F. Bozkurt, *1990*, s. 161.

karşı duyulan sorumluluk, onun ailesine ve geride bıraktıklarına karşı sorumluluğa dönüşür. Sağ kalan musahip, ölenin geride bıraktığı bütün sorumlulukları üstlenmek zorundadır. Musahipler arasında yalnızca cinsel alan paylaşılamaz. *Buyruk*'a göre ise,

> Bir de musahip mürebbi[terbiye eden] candır. Can olmayınca ceset olmaz. (...) Musahip musahibin evine teklif ile varmak erkân değildir. Ve malın ve rızkın teklif ile almak erkân değildir ve dahi musahip musahibin kardaşı olduğu malûm oldu.

Buyruk, bir adamın "Yirmisine varınca evvelki farz ona bir rehber eteği tutmak, saniyen bir pir. Salisen bir mürşit. Rabian bir musahip bulup ikrar vermesi"[64] gereğini açıkça belirtir.[65] Ayrıca, bir musahibi olma yükümlülüğü yedi farzdan biridir ve farzlar tarikat binasının yedi temelini oluşturur. Onlar olmaksızın cemevine girilemez.[66] Çünkü *Buyruk*'a göre,

> Musahipler birbirine teslim gerektir. Birbirlerine teslimi rıza kapısında olmadı ve birbirine gönül vermedi ve birlik olamadılar, hemen onlar zaruret birle musahiptir. Onların ikrarları

---

[64] Burada ilginç bir noktaya daha tanık oluyoruz: Hassan'ın vurguladığı ant ve kargış'ın geçirdiği dönüşüm serüveni neredeyse bire bir Alevilik içinde izlenmektedir. Ant başlangıçta bir tür söz verme, yemin etme bağlamında "eski devirlerde suçlu ile suçsuzu, gerçek ile yalanı ayırdetmek için tanrı yargısına müracat edilirken" başvurulan bir pratik değildir. Bu pratik kargış pratiğidir (Hassan, s. 132). Fakat giderek bu tür ant, kargış yerine kullanılmaya başlamıştır. Alevilik içinde Musahiplik antın yerini alırken, onunla bire bir ilişkili olan kargış da ikrara dönüşmüştür. İkrar, bağlanmayı, söz vermeyi, yemin etmeyi içermektedir ama ilginç olan bu söz verme eyleminin musahiplikten ayrı düşünülememesidir ya da musahiblik olmadan ikrar tamama ermiş sayılmamaktadır.

[65] *Buyruk*, s. 56 ve s. 61.

[66] I. Melikoff, *1993*, s. 93.

murdar, musibettir. Hangisi olursa olsun onlar dahi musahip olmaz.[67]

Buyruk, musahiplik törenini bitirirken açıkça şöyle der: "Dördünüz bu gece bir döşekte yatacaksınız." F. Bozkurt, Ege Bölgesi Tahtacıları arasında bu geleneğin hâlâ yaşadığını da gözlemiştir.[68]

Musahiplik bağı, toplumsal yaşamı inanç alanından soyutlayıp inançları metafizik bir alana atarak salt bir toplumsal bağlanma ilişkisi olarak nitelenemez. Özellikle kandaş toplumun ve bu toplumun mirasçısı olarak Aleviliğin inanç ile toplumsal yaşamı birbirinden ayırmadığı, bizatihi toplumsal yaşam diye bir şeyin söz konusu edilemeyeceği, bunun ancak belirli bir kutsallık içinde ve bütünsel olarak kavranabileceği bilinirse, sorun çözülecektir.

Musahiplik töreni, ant töreni gibi, önemi ölçüsünde, oldukça görkemli ve ayrıntılı bir kabul törenidir. Bu nedenle de adaylara gerekli uyarılar yapılır. "Gelme gelme, dönme dönme; gelenin malı gider; dönenin canı gider. Öl ama ikrar verme; öl, ikrarından dönme."[69] Bu genel, ilkesel uyarılardan sonra dede, musahip olacaklara öğütler verir, isteklerini sıralar. Bunlar şeriat, tarikat, marifet, hakikat olarak bilinen Dört Kapı, Kırk Makam'ın gereğine uyulmasıdır. Devamla, çeşitli ahlaki öğütler verilir. Ardından, topluluk tanık gösterilerek, söz vermeleri istenir. Söz alındıktan sonra, dede topluluğa dönerek, varsa bu kişilerin kusurları, ayıpları ve hatalarının söylenmesini ister. Bu, topluluğun bu kişilerin musahip olma isteklerine razı olup olmadığını anlamak için yapılır. Topluluk razı ise, yeniden öğütler verilir ve kabul gerçekleşmiş olur.

---

[67] *Buyruk*, s. 43.

[68] F. Bozkurt, *1990*, s. 171.

[69] A.g.e., s. 164.

Musahipliğin eylemsel bir bağlılık ilişkisi içerdiği ve tarihsel kökeni açısından, konar-göçer topluluklarda önemli bir işlev üstlendiği açıktır. Ancak, kimileri için yeterince açık olmayan bir özelliği de yok değildir. Öyle ki bu konuda çok abartılı yorumlar yapılıp, "Komünizm, bilimsel sosyalizmin kendisi değildir de, nedir bu sistem?" gibi şeyler bile söylenebilmektedir.[70] Fakat, Alevi geleneklerini "tarihsellikle" sınırlı olarak okumak yerine, biraz daha farklı bir biçimde ele aldığımızda, musahipliğin sırf toplumsal-tarihsel bir bağlılık ilişkisi olmayıp aynı zamanda "kutsal" bir referansa sahip olduğunu görebiliriz. En azından kuşkulanmamız için çeşitli göstergeler vardır. Örneğin, bazı yörelerde musahip adayları benzer ve hatta aynı tarihsel koşullarda karşılaşıp birbirlerini seçmelerine karşın, musahip olma iradesini ortaya koyduklarında, kendilerine bir yıllık bir bekleme ve yeniden tanışma süresi verilmektedir. Bu, oldukça kuşkulandırıcıdır. Bir yıl içinde kişilerden beklenen yalnızca toplumsal- tarihsel nitelikli yeniden tanışma olmasa gerektir. Musahipliğin, gerçeklik dışında, kişiyi belli bir konuma yükselttiği ve bu konumun kutsallıkla ilişkili bir boyutu olduğu açıktır. Örneğin, kabul töreni sırasında her eş, kendi eşinin değil, diğer eşin arkasında durur. Musahipliğin bekârlıkta da olabildiği yerlerde, nişanlanan kızın kına gecesinde nişanlanan erkeğin değil, musahibinin eline kına yakılır;[71] ya da musahip olanların eşleriyle birlikte aynı yatakta yatmaları gibi örnekler oldukça yüksek bir soyutlamayı içermektedir. Yoksa herhalde, örneğin o kızın nişanlısına değil, musahibine verildiğini savunacak değiliz ya da musahipler arasında bir cinsel ortaklık olduğunu. Bunların karşılık geldiği anlam, kutsal'ı tarihsel-toplumsal pratikten soyutlayarak, salt tarihsel gerçeklik içinde olmamak gerekir. Ayrıca, musahiple-

[70] İsmail Kaygusuz, *Musahiblik*, İstanbul: Alev, 1991, s. 26.

[71] Aktaran, Melikoff, *1993*, s. 98.

rin sorumluluk düzeylerinin yüksekliği göz önünde tutulduğunda, bu düzeyi tarihsel koşullarla ilişkilendirmek zor görünmektedir. "Musahip musahipten yolun ayıra/ Hakk vura onun temelini devire/ Yedi cehennem narın ona buyura/ Söyleyen Muhammed, dinleyen Ali"[72] gibi lanetleyici vurgular ya da "Allah korusun, aranızda tartışma çıksa, Temmuz sıcağında bir tülbent kuruyuncaya dek dargın dursanız, derdinize derman olmaz"[73] yollu korkutucu uyarılar, musahiplikte söz konusu olanın yalnızca kutsallıktan arındırılmış bir tarihsel gerçekliğe dair olmadığına ilişkin güçlü bir kuşku uyandırmaktadır.

Hem bu kuşkuları güçlendirici, hem de tarihsel gerçeklik dışında bir içeriği ima eden işaretler musahiplik töreninin içinde gizlidir. Oysa, bu törene araştırmacılar gereken dikkati göstermemektedir. *Buyruk*'ta yer aldığına göre, rehber adayların önüne düşüp, dedenin huzuruna getirdiğinde şöyle demektedir: "Bugün Mansur gibi darı, Nesimi gibi bıçağı, Fazlı gibi hançeri ihtiyar edip, tarikatı evliyaya ikrar verip, can verip canan almaya geldik."[74] Bu isimler simgesel düzeyde Dört Kapı'dan biri olan, Hakikat kapısını yani kişinin Enel-Hakk deme derecesine yükseldiği kapıyı işaret etmektedir. Ayrıca tören öncesi ve tören sırasında da sürekli Dört Kapı'ya atıflar vardır. Daha musahip adaylar dedenin huzuruna çıkarken, her bir kapı için bir kez olmak üzere, toplam dört kez cemevinin kapısına gider gelirler. Daha sonra dedenin onlara sorduğu, yine

---

[72] Aktaran, F. Bozkurt, *1990*, s. 165.

[73] A.g.e., aynı yerde.

[74] *Buyruk*, s. 61. Burada geçen isimler, Hallac-ı Mansur, Nesimi ve Hurufiliğin kurucusu Fazlullah'tır. Nesimi ve Fazlı'nın ölüm biçimi doğru, Hallac'ınki yanlıştır. Yaygın söylentinin aksine, Mansur asılmamış, çarmıha gerilmiştir. Fakat çarmıh Hıristiyanlığa ait görüldüğünden olsa gerek, asıldığına dair yaygın bir kanı vardır. Bkz. L. Massignon, *Hallac-ı Mansur*, der. ve çev. N. Öktem, İstanbul: Ant, 1994.

Dört Kapı'nın anlamıdır. Söz verme sırasında yine Dört Kapı üstüne söz verilir. Dede sorar: "İlk kapı şeriat, ikincisi tarikat, üçüncüsü marifet, sonra sırrı hakikat, hak mı?" Rehber, "Eyvallah" der, kabul böylece tamamlanır. Sonuç olarak, Dört Kapı öğretisi, bir yandan musahipliği verili gerçeklikle sınırlı olmaktan kurtarırken, öbür yandan musahip olanların girdikleri yolu ve bundan sonra yürüyecekleri yönü işaret eder.

Sonuç olarak musahiplik ilişkisi Alevilik içinde genellikle bir tür "dayanışma" ilişkisi olarak kavranmaktadır. Fakat söz konusu ilişki dayanışmanın içeriğini aşan bir yükleme sahiptir. Öyle ki musahipliğe ilişkin vurgulara bakıldığında, bu vurguların, Hassan'ın da izini sürerek belirttiği gibi, "beraber yaşama ve gerekirse birbiri için" ölmeye kadar uzandığını farketmek zor değildir. Burada yeniden Hassan'ı anımsamalıyız: Kandaşlık her şeyden önce davranmak, eylemle bütünleşik yaşamak yüklemine sahiptir. Dolayısıyla ant nasıl bir eylemselliği içeriyorsa, musahiplik de bir eylemselliği içerir ve gerektirir. Bu eylemsellik kendi iç ilişkilerinde tam bir paylaşımcılık (bu anlamda dayanışma değil), dış ilişkilerinde ise birmiş gibi davranma ve savunma-saldırıyı içerir. Öyle ki musahiplerden birinin bu ilişkinin gerektirdiği eylem tarzından kaçınması, beraberinde bir yaptırımı da getirecektir! Düşkün edilme yani dışlanma, yadlanma yaptırımını![75]

Musahiplik geleneğinin Alevilik içindeki mitolojik ya da öğretisel temellendiriliş biçimine bakıldığında, karşımıza çıkan

---

[75] Hassan, İnan'a dayanarak, özellikle biraz sonra değineceğim, Uran-Şiar bağlamında Alevilikteki yadlanmaya atıf yapmaktadır. Fakat Alevilikteki bu yaptırımı yalnızca Uran'a bağlamak yerine, ant geleneğine de bağlamak gerekir. Çünkü nasıl kandaş, kandaşın yardımına koşacak, yoksa "düşkün" olacaksa, aynı soydan olmakla olmamak arasındaki farkı ortadan kaldıran musahiplik de beraberinde bu yardımına koşma "zorunluluğunu" ve buna bağlı düşkünlük yaptırımını taşımaktadır. Hassan, s. 154, 134 no'lu dipnot.

–ister bu bağlanmanın kökenini Hayber savaşına bağlama eğilimindeki[76] görüşler söz konusu olsun, isterse gelenek içinde yaygın olarak kabul gören yaklaşım kurumu Adem'e kadar geriye giderek temellendiren *Buyruk*'un yaklaşımı söz konusu edilsin– Ali'nin ta kendisi olacaktır![77]

Buna göre, yer, gök yaratıldığı zaman Adem ile Cebrail bir kuşak bağlayıp, kardeş olurlar. Öbür melekler, bunu kutlamak üzere, onlara helva ve ekmek getirir. O sırada Havva orada olmadığından, Adem ona da bir parça ayırır. Daha sonra Cebrail, aynı kardeşlik bağını Muhammed ile de kuracak ve Muhammed'den de aynı bağı insanlar arasında kurmasını isteyecektir. Bunun üzerine Muhammed, Ali'yi kendisine musahip olarak seçecektir.[78] Muhammed ve Ali aynı gömleği giyerler. Bir bedende iki baş gibi görünürler. Peygamber, Ali'ye, "Kanım senin kanındır, etim senin etindir, vücudum senin vücudundur, usum senin usundur, ruhum senin ruhundur" der. Ashabı ona "gömleği çıkarınız" dediğinde Peygamber gömleği çıkardı ve Muhammed ile Ali tek vücut olarak göründü.[79] Görüldüğü gibi, bu söylence de musahipliğin gerektirdiği karşılıklı bağlılık düzeyinin oldukça yüksek olduğuna işaret etmektedir. Kurumun ne denli önemli olduğu Hatayi'nin şu dörtlüğünden de anlaşılabilir: "Musahib musahibden nice so-

---

[76] F. Bozkurt, *1990*, s. 161.

[77] Kimi görüşlerse, geleneğin Muhammed'in hicretiyle ortaya çıktığını ve Mekkelilerle Medinelileri birbiriyle kaynaştırmak için geliştirildiğini belirtir. H. Öztoprak, *1990*, s. 141. Bu yaklaşım da benimsense yine de ant geleneğinin izleri, farklı isimlendirmeler söz konusu edilebilse de, görülebilmektedir. Ayrıca aynı noktaya, değişik bir bakış açısından, devrimci bir Şii yorumuyla vurgu yapan bir diğer isim için bkz. Ali Şeriati, *Her Hicret Bir İnkılaptır*, çev. H. Elmas, Ankara: İhtar, 1991, özellikle s. 83 ve devamı.

[78] *Buyruk*, s. 140.

[79] Akt. Melikoff, *1993*, s. 94.

ğuya/ Anın aslı Muaviye'dir M(u)avıya/ Onlar kail olmaz böyle davaya/ Danıştı Muhammed, böyle der Ali."[80] Melikoff'a göre,

> nasıl Ayin-i cem, öte alemdeki Kırklar Cem'inin yerdeki bir tekrarlanışı ise, din kardeşliği musahiplik de zaman ve mekan dışında olmuş ve bedenleşmelerin devri'ne göre olagelmekte bulunan bir törenin yeryüzündeki izdüşümüdür.[81]

Ali'ye bağlı olarak temellendirilen bu geleneğin gereklerine uyulmaması, aynı zamanda "Ali halkasının" dışına çıkmayı da beraberinde getirmiş olmaktadır. Çünkü gelenek, isterseniz mitolojik olarak diyelim, isterseniz öğretisel olarak, kendini Ali'yle temellendirmektedir. Bu etki, Ali etkisi, hangi dönemde Aleviliğe devşirilmiş olursa olsun, Ali bir kere kökene yerleştirildikten sonra bütün geleneği belirleyen bir rol üstlenmektedir. Dolayısıyla musahipliğin kaynaklandığı yer de Ali'nin bizatihi kendisi ve Muhammed'le kurduğu kardeşlik ilişkisidir. Bu ilişkiye uygun davranmamak demek, kökeni reddetmek anlamına gelecek ve bu da topluluğun dışına çıkmayı ya da atılmayı gerektirecektir. Muhammed de aynı söylencenin bir parçası olmasına karşın, niçin özellikle kökende, daha doğrusu kökenin Ali olduğunu söylüyoruz? Bunun yanıtını bizzat *Buyruk* vermektedir bize: Miraç söylencesine atıfla,

> Ashaplar dediler ki: Ya Resulullah, Hüda aşkına, bize Hakk süphane ve taala hazretlerinin sizlere beyan eylediği ne ise beyan eyle ki bizler de işitelim dediler. (...) İkrar edip talip oldu-

---

[80] Aktaran, İ. Kaygusuz, *1991*, s. 27. Ancak şiirin hangi Hatayi'ye ait olduğu belli değildir. İ. Arslanoğlu'nun araştırmalarının ortaya çıkardığı gibi, Hatayi mahlasıyla şiirler yazan Safavi İmparatoru Şah İsmail dışında, Anadolulu başka bazı şairler de vardır. Bkz. İ. Arslanoğlu, *Şah İsmail Hatayi ve Anadolu Hatayileri*, İstanbul: Der, 1992.

[81] Melikoff, *1999*, s. 269 ve devamı.

> lar. Resul hazretleri buyurdu ki: Ya ashaplar, hakikat Ali hakkındadır. Varın Hazreti Ali'ye iradet getirin, dedi.

Bunun arkasından ikisi musahip olacaklardır. Böylece "Erkan koydular. Şeriat zahir oldu. Tarikat ve hakikat sırroldu. Şeriat Muhammedin oldu. Tarikat ve hakikat Ali'nin şanına geldi".[82] Şimdilik kökene ilişkin bu vurguyu biraz erteleyip ikinci kalıbımıza bakabiliriz.

Ali kültünü anlamak üzere kullanacağımız ikinci kalıp uran ya da şiar kalıbıdır. Nedir şiar? Hassan'a göre,

> Şiar, kabilenin ya da kabile-üstü federasyonların gelişimini yaratan faktörler arasında bulunan ve bu gelişimi "taşıyan" faktör olarak, insan üretici gücünün belirli bir somutlaşma anında oluşan bir eylem, hem de genel olarak eylem'in simgeleşmesidir. Şiar'ın temel işlevi, kabile üyeleri arasındaki birliği "tazelemek", ortak bir gayret ve cesaret güdüsü yaratmaktır. Şiar, kabilenin "şanlı" geçmişi ve onur verici geleneklerinin simgesi sayılır. Dar anlamda, savaş ve mücadelenin *en kızgın bir anında ya da çok tehlikeli bir durumda kabile atasının adını, kabileye ismini veren yiğitlik simgesini* gayrete getirici ünlemlerle birlikte haykırmaya, şiar denilir. Kabile üyesi, kabilenin şiarını bir yardım çağrısı olarak bağırdığında, en yakınındaki kandaşı ya da kandaşları, her ne hal içerisinde bulunurlarsa bulunsunlar derhal yardıma koşmak durumundadırlar, koşacaklardır. Bu davranış ortak tavrın yerleşmiş ve doğal biçimidir; fedakârlık sayılmaz (vurgular bana ait) (s. 148 ve devamı).

Görüldüğü gibi Hassan adeta "medet" üzerine konuşmaktadır. Burada Muhammed'in Ali'yi imdada çağırmasını anımsayalım. Tam da Hassan'ın betimlemeye çalıştığı durumun tipik bir örneğidir. Muhammed, Uhud Savaşı'nda zor durumda kalmış çevresi düşmanla çevriliyken Cebrail'in önerisine uyarak bir kandaşını, alplerin alpini (ki buna birazdan değinece-

---

[82] *Buyruk*, s. 13 ve devamı.

ğim) Ali'yi imdada çağırmış ve Ali de bunu duyarak yardıma koşmuştur; ne zaman çağırsa koşacaktır da.

Peki, gerçekte bu çağrı Ali'ye mi yoksa Ali'nin üzerinde taşıdığı ya da cisimleştirdiği, kandaşlığın kollektif aksiyonerliğine midir? Yanıtımız eğer bu kollektif aksiyonerlik olursa, özel olarak niçin Ali'nin adının zikredildiğini açıklamak zorunda kalırız. Yanıtım, çıkarılan çağrının, ister Muhammed tarafından çıkarılsın, isterse sıradan bir Alevi tarafından, Ali'nin üzerinde taşıdığı kollektif aksiyonerliğe olduğudur. Bunu önce Alevilik içinde Ali'nin oynadığı öğretisel rolle açıklayabiliriz ki burada özellikle Melikoff'un Ali'nin tanrısallığını açıklamakta kullandığı ve daha önceki kısımlarda kısmen tartıştığım Vahdet-i vucüt ve vahdet-i mevcut açısından Ali'nin tanrısal rolüne ilişkin şema yeniden anımsanmalıdır; ikinci olarak, bu yazıda kullanacağım Alplik kalıbıyla açıklayabiliriz.

Çok kısa bir anımsatma yapmak gerekirse, bu yazının hemen başlarında şöyle demiştim: Medet diyen kişinin beklentisi, dışardan bir kurtarıcının gelmesi değildir. Medet diyen kişi kendisine çağrı çıkartmaktadır. Çünkü belirleyicilik, hükmedicilik gibi nitelikler taşımayan Ali imgesi, Alevi için rahatça içine yerleşilebilecek bir imgedir. Bu imge üzerinden Alevi kişi kendini evrene katmakta, onunla özdeşleşmekte ve ona ait olmaktadır. Böylece, Ali mükemmel bir örnek olarak Alevi ile dünyanın arasına girmez; tersine, Alevinin dünyaya daha mükemmel bir biçimde nasıl katılabileceğini gösterir. Şimdi sorun şu hale gelmiş olmaktadır: Medet diyen, Ali'ye değil kendisine çağrı çıkartmakta, kendisini cesaretlendirmek, kendisinin savaşma gücünü tazelemekte ya da bilemektedir; peki ama "kendisi" kimdir?

Tek tümcelik kısa bir yanıt: "Kendisi" belirli bir kutsallık içinde ve ancak kollektif aksiyonerlik temelinde ve hem bu

kollektif aksiyonerliği yaratan, hem de bu yolla kendini yeniden üreten bağımlılık ilişkileri seti içinde var olabilendir! Bunun hemen ardından neden Ali adının anıldığını açıklamak zorundayız; bu noktada da üçüncü kalıba bir göz atmamız gerekecektir.

Kullanacağımız üçüncü kalıp "Alp: Örgüt kişisi" kalıbıdır. Hassan, E. Esin'e atıfla şöyle der:

> Göktürk yazıtlarında "bilge" ve alp olmak yanında "erdem" sahibi olmak gerekmektedir." Hassan buradan hareketle, "hem demokrat ve hoşgörülü ve hem de "er"liğiyle yaşayan örgüt, bu özelliklerini tek bir nitelik olarak sentezleştirmiş bulunduğu için, alp ve alplik söz konusudur; "er"lik ve "alplik" örgütten kişiye yansır (s. 137).

Ne demektir bu? "Tek tek sivrilmiş (...) alpler, özel bir karakter olarak öne çıksalar da, açıklayıcı keyfiyet, camiadaki alplik ruhudur." Hemen şu dipnotu düşer Hassan:

> Bu da yalnızca, askeri anlamda yiğitlik değil, kandaş doğruluğu içerir. "Edgü bilge kişi, edgü alp kişig"i "iyi ve akıllı kişiler, iyi ve yiğit kişiler" olarak düşünmek, alp'in genel niteliğine uygun düşer (s. 138, 75 no'lu dipnot).

Devamla,

> bu ruh, kandaşlık kollektif aksiyonunun "kişi"lerce de yürütülebileceği inancının gelenekselleşmesi ve bu geleneğin soylu yiğitlerde somutlaşmasıdır. Tek tek alplerin sivrilmesini ilk başta mümkün kılan da budur (aynı yerde).

Bu kalıp özellikle Ali'nin etrafında oluşan savaş-işi-uzmanı efsanesini açıklamak için son derece işlevseldir. Fakat Hassan'ın vurguları göz ardı edilmezse, alp'in alp olarak sivrilmesini ya da kutsallık remzi haline gelmesini sağlayan şey, ona bu gücü veren olanak bizatihi arkasındaki kalıptır; bizatihi topluluğun kollektif aksiyonunun nitelikleri. Bu niteliklerin de özel olarak en azından belirli bir süre doğrudan savaş işiyle il-

gili olmadığı ya da yalnızca savaş işiyle ilgili olmadığı, yani savaş işinin kandaş topluluklar için kendi başına özel bir iş olarak kavranamayacağı, topluluğun bütünselliğinde, örgütselliğinin tümlüğünde kendini gösteren bir iş olduğu anımsandığında alp karakterini de salt üstün savaşçılık ve üstün insan kutsallığına bağlanamayacağı açıktır. Kaldı ki heterodoks inanç sistemlerinin senkretizmi ve buna bağlı, birlikte yaşama pratiğini teorize etme biçimi düşünüldüğünde, Ali'nin alplik vasıflarının savaşçılıktan öte ve aynı anda bilgelik ve erdemlilik vurgusu taşıdığı Alevi mitolojisi ve öğretisi içinde son derece açık bir biçimde zaten gözlenmektedir.

Hassan'ın ilgili yaklaşımından hareketle, Muhammed'in ya da sıradan bir Alevinin Ali'yi imdada çağırmasının altındaki olanağın, bizzat Ali'nin de içine yerleştirilmiş olduğu o kollektif nitelikten, bütün topluluğun bizatihi alplik karakterini bünyesinde taşıyor olduğu kabulünden ve alpliğin de yalnızca savaş-işi-uzmanlığı olmamaklığından kaynaklandığını görebilir ve Muhammedin de Alevilerin de medet derken gerçekte kollektif aksiyonerliğin bir remzine çağrı çıkardığını, bu kollektivizme sırtını verme arzusunu beyan ettiğini ve kendisinin de bizatihi bunun bir parçası olduğunu beyan etmekten başka bir şey yapmadığını kolayca söyleyebiliriz. Burada Ali isminin anılıyor olmasının onun özel bir kutsallık taşımasıyla ilgisi yoktur. Burada da Hassan'a başvurabiliriz:"İlginçtir: geç şamanilik bile 'üstün insanın kutsallığı' gibi bir olaya prim vermez; 'insanın kutsallığının üstünlüğü'nden hareket eder." Burada bir itiraz olarak, Aleviliğin geç şamanilikte bile gözlenen bu anlayışı olduğu gibi devralmadığı öne sürülebilir ve buna kanıt olarak da insan-ı kâmil öğretisi gösterilebilir. Ancak, bu öğretinin gerçekte bir hedef değil, bir süreç öngördüğü ve sürece atfedilen ana amacın "üstün insan kutsallığı"nı keşfetmek ya da "üstün insanlaşmak" olmadığı, tersine "insanın kutsallığının üstünlüğüne" erişmek olduğu anımsanırsa, gerçekte bu-

nun bir itiraz oluşturamayacağı da kendiliğinden belli olacaktır. Buna ilişkin olarak çok sevdiğim bir sözü yinelemeden duramayacağım; "şemsi gör ki faş eder nurunu ayaklar altına".

Anlaşıldığı gibi, Ali kültü kaynaklı olduğu sıkça ileri sürülen "Medet Ya Ali" çağrısının, bu kültü de önceleyen kandaşlıkla ve buna bağlı uran-şiar anlayışıyla ilişkilendirilmesinin anlamlı olduğunu düşünüyorum ve tam bu noktada, biraz yukarıda şimdilik erteliyorum dediğim bir noktaya, köken sorununa yeniden dönüyorum; yine Hassan okuması üzerinden. Hassan uran üzerine düşüncesini ilerletirken şöyle der:

> Uran'ın ilk totemik kalıntı tös'lerle açık bir biçimde bağlantısı vardır. Örneğin bir kartal yalnız bir nişan değil, ormanın koruyucusunu temsil eden bir tös/töz-ongundur. Bütün uranlar açık/kapalı "töz'sel" bir nitelik gösterir (s. 150).

Şimdi tam burada Pir Sultan'ın, Melikoff'un da referans olarak işaret ettiği bir nefesini anımsayabiliriz: "Hazreti şahın avazı/ Turna derler bir kuştadır/ Asası Nil deryasında/ Hırkası bir derviştedir!" Bu anda bir Alevi şöyle diyecektir; Ali, hem Şah'tır, hem Nil'in sularını yaran Musa, hem İncil'in Eli'si, hem İsa, Hem Hacı Bektaş, hem Abdal Musa, hem Hacem Sultan, hem Kızıl Deli; Huma'dan Turna'ya, Turna'dan Şah İsmail'e, Pir Sultan'a; ondan ona, ondan bana karışandır; "Ben Ali'yim, Ali benim!" Peki, tös/töz nerde kaldı?

Şimdi ve son kez, Ümit Hassan'a ve Pir Sultan'a uzanacağım:

> Tözler yaratık değillerdir, ezelden beri mevcutturlar.(...) Tös/töz, kökeni itibariyle totemiktir. Cedd kültü, ancak sonradan, ilk töslerle bütünleşmiştir. Önemli olan nokta, ilk totemlerin, cedd kültünün onlara eklemlenmesine ve onları değiştirmesine imkân veren özelliğidir (s. 112-115).

Ve Pir Sultan: "Bir ismin Haydar'dır, bir ismin Ali/ Hak, Murtaza dedi sana ya Veli/ Cihanın ahiri hem de evveli/ Velayet mülküne sultan olan Şah"

5

Öğrenmek "anımsamak"tır, bunun tersi doğru olmasa da. Bunu söyleyerek Platon'cu bir savı yeniden diriltmek değil niyetim elbette. Anımsamanın gücü aynı zamanda unutuşun da gücüne bağlıdır. Platonik sistemde kişiyi çocukluktan alıp diyelim elli yaşına kadar, bin türlü ilim ve bilimle, zanaat ve teknikle eğiterek filozof-kral haline getirmenin sırrının bir yüzünde anımsa(t)mak varsa, hiç kuşkusuz öbür yüzünde verili olanı unut(tur)mak yatmaktadır. Bu unutuş ölçüsünde anımsanacak, anımsandığı ölçüde de unutulacaktır.

İçinde bulunduğumuz toplumsal sistem uzun zamandır unutuşa dayalı olarak varlığını sürdürmüş ve ancak her kaçınılmaz krizle karşılaştığında da anımsamayı anımsamıştır. Ancak, sistem kendini yeniden üretebilmek için kullanmak üzere, anımsamayı, bir tür strateji olarak, "devrimci" niteliğinden uzaklaştırarak olduğu haliyle kendi bünyesine almayı seçmiştir. "Olduğu haliyle" anımsama bir tür demokratlık gösterisi olarak sahnelenirken, gerçekte "postmodern" "teorilerin" "her şey gider" yaklaşımıyla anımsamanın biricik zemini tarih, bir dükkâna, bir hırdavatçı dükkânına ya da en iyisinden "Orhan Pamuk'un dükkânına" dönüştürülmüştür. Hırdavatçı dükkânının bile, hırdavatçıyı asla dışlayamayacağımız bir bütünselliği vardır. Hırdavatçıyı o bütünsellikten çekip aldığımızda birden bire şurada duran tornavida, orada duran musluk, köşedeki kırmızı renkli hortum, öbür yandaki mıh bize hiçbir şey söylemez olacaktır. Fakat sistem "işte" diye sesleniyor bize; "İşte tarih! Anımsayın!" Unutuş hemen yanında duruyor ama anımsamanın. Bu ikisinin arasındaki gerilim,

sanki "birlik", olanağını gerilimsizlikte buluyormuş gibi "unutturulmaya", aynı rahmin kanlı canlı ikizleri olan bu kardeşler "tüp kardeşlikle" birbirine bağlanmaya çalışılıyor. Hadi anımsayın; anımsayın ki bugünü daha iyi anlayın ve anlamak, hep bir ahlaksızlığa, bugünü kabullenme ahlaksızlığına tahvil ediliyor. Anımsamak ancak bugünü meşrulaştırmak üzere, geçmişin yeni bir kurgusunu ürettiği ölçüde alkış topluyor. Şimdi de, "öyleyse hadi unutun"; nasılsa unutacağımız her şey gerçekte sistemin "safrasından" öteye gitmiyor; kendisini unutmamız ise ne mümkün!

Bu ahlaksızlığa bulaşmamak için "anımsamayı" mı terketmeli, yoksa şamanik anımsamayı mı anımsamalı? Bugünün yeni bir kurgusundan yola çıkarak merkezine "unutuşu" koyan ve bu "unutuş" ölçüsünde yeni kurgunun izlerini "nesnenin paslı, bilincin küflü tarihinde" yeniden aramaya çıkan bir anımsamayı?

> Modern sosyal sistemin içerisinde bulunduğu buhranın sona ermesi [sistemin] ortadan kalkmasıyla mümkün olabilecektir; bu da, modern toplumların komünal mülkiyetin "arkaik" bir örneğine dönmesiyle gerçekleşecek. (...) Modern toplumların yöneldiği yeni sistem, arkaik sosyal örneğinin canlanışı olacaktır.[83]

Elbette bu canlanış, "antik *genslerdeki hürriyet, eşitlik ve kardeşliğin, yeniden* –ama üstün bir biçimde canlanışı olacak"[84] (vurgu aslında).

Fakat artık bu canlanış olanağı, gücünü ancak anımsamanın yeniden kazanılmasıyla toparlayabilir. Bu ise öncelikle anımsamanın yeniden anımsanmasını, yani inanç sistemlerimiz, dinler dahil, düşünme tarzlarımız, bilgiyi edinme ve kul-

---

[83] Aktaran, Ümit Hassan, "Hürriyet, Eşitlik, Kardeşlik Üzerine Mektup", *Toplum ve Bilim*, Güz 81-Kış 82, No. 15-16, s. 157-163.

[84] Aktaran, Hassan, aynı yerde.

lanma tarzlarımız üzerinde yeniden düşünmeyi, kısaca bilincin kendini yeniden bilmesini şart koşuyor. Fakat burada "nesnenin paslı tarihini" anımsamakla "bilincin küflü tarihini" anımsamak arasında bir ardışıklık ilişkisinden söz etmiyorum ya da bir astlık, üstlükten. Sorun tam da burada: Küf ve pasın, pas ve küfün birbirinden ayrılmazlığını anımsamakta yatıyor. Bu ise yeni bir dil öğrenmekle mümkün; "eski" bir dili "yeniden" öğrenmekle.

Burada Marx'ı öne sürecekler için bir kolaylık gösterilebilir.

> Yeni bir dili öğrenmeye başlayan kişi, onu hep kendi anadiline çevirir durur, ama ancak kendi anadilini anımsamadan bu yeni dili kullanmayı başardığı ve hatta kendi dilini tümden unutabildiği zaman o yeni dilin özünü, ruhunu özümleyebilir.[85]

Marx açıkça unutuşun devrimci gücüne vurgu yapıyor gibi gözüküyor. Yanıtımız evetse, eksik okuyoruz demektir. Marx'ın bir dilden ötekine geçebilmek için, devrimci dönüşüm anı olarak unutuşu gösterdiği doğru ama aynı ölçüde doğru olan bu devrimciliğin anımsamaya da yüklendiğidir. Çünkü yeni bir dili öğrenmek demek, gerçekte yeni bir tarihi öğrenmek demektir. Ancak o tarih içinde serbestçe dolaşabiliyorsak ve o tarih bizim için artık anımsanabilir bir şeye dönüşmüşse, o dili öğrenmişiz demektir. Bu dönüşüm işlemi gerçekleşmediği ölçüde, o tarih bizim "anı"larımızın bir parçası olamadığı içindir ki karşılaştığımız her yeni an, her yeni sözcükte, Marx'ın da söylediği gibi, o "unutmamız gereken ama bir türlü unutamadığımız" eski dilden sözcük devşirmeye çalışıyoruz. Unutuş devrimcidir: Çünkü eski dilden kopuşu sağlıyor. Anımsama devrimcidir: Bu kopuşun olanağını yaratan yeni bir tarih kazandırıyor! Ama karşıtını da "yaratarak".

---

[85] Karl Marx, *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i*, çev. S. Belli, Ankara: Sol, 1976, s. 14.

Şimdi yeniden başa dönüp sormalı mı: Ali, Ali'den ibaret değil; Ali'den gayrı Ali'ler, Ali'den öte olanlar var. Ali, Ali'liğini bu gayrılığa-öte'liğe borçlu. Öyleyse medet Ali'yedir elbette ama "Ali'ye midir?" Alevi insanı elbette "bireysel olamaz", dil içinden söylersek "ben'liğe lanet" ama "ilk ben diyerek kıyas eden İblis olduğundan" mı? Zulme, adaletsizliğe karşı hep bir karşı duran olur, olacaktır, olmalıdır; Şah'ın tac-ı devlet ile Şehr-i İstanbul'da salınacağından ya da yalnızca ve yalnızca yeryüzünü kızıl tacların bürüyeceğinden mi? Yeryüzünü kızıl tacların bürüyeceğine olan "iman" On İki İmam'a ikrar vermekten mi?

Bu ve benzeri soruların yanıtlarının peşine düşüldüğü anda, Ümit Hassan, biraz önce son kez kendisine başvuracağıma ilişkin sözümü bana "yutturup" yeniden söz almak istiyor:

> Devlet oluşumunun öncülleri ve bunların devlet(ler) içerisindeki kalıntılarının ortadan kaldırılışları (ancak tamamıyla yok edilemeyerek), bugün bile kitle içerisindeki hatıralardan kalkılarak ideoloji ve ütopyalar biçiminde diriltilebilmesinin bazı yarı-özerk alanları anlaşılabilsin ki gerek tarihsel zeminde bu ideolojilerin taşıdığı kendi göreliliklerinin ve kalıcılıklarının (hatta özerk niteliklerinin) mahiyeti anlaşılabilsin.[86]

Yeni bir Ümit Hassan okuması serüvenine kapı aralamak üzere, son bir soruyla bitirmek en iyisi galiba: Hassan'ın "devrevi/dönüşsel 'teori'lere merakı"[87] "eski" yeni bir ütopyacılığın habercisi mi? Öyle ya, "Mutlu bir altın çağ olduysa eskiden/ Niçin bir kez daha olmasın?/ Her şey dönüp dolaşıp/ Gelmiyor mu eski yerine?"[88]

---

[86] Ümit Hassan, *Osmanlı, Örgüt-İnanç-Davranış'tan Hukuk-İdeoloji'ye*, İstanbul: İletişim, 2001, s. 12.

[87] Hassan, *2001*, s. 243.

[88] T. Campanella, *Güneş Ülkesi*, çev. V. Günyol-H. Kazgan, İstanbul: Sosyal, 1994, s. 14.

SONUÇ YERİNE YA DA ÖLMÜŞ BABALARIMIZA

Bu kitaba başlarken "biraz ders çalışalım" diye başlamıştım. Bitirirken de çalışmamızı sürdürebiliriz. Bu kez üzerinde duracağımız sav bir sosyologdan geliyor; Doğan Ergun'dan.

> Varsayımımız, Türk kültürü, kamu iktisadı ağırlıklı bir toplum düzeni için elverişlidir. Demek istiyoruz ki, Türk insanı, Türk toplumu kendi somut ve özel tarihinden edindiği ya da kendi tarihsel özelliklerinden öğrendiği düşüncesiyle, bireyci değil, daha çok kamucudur, daha çok toplumcudur.[1]

Yani Ergun'a göre, Türk kültürü topluma daha çok önem veren bir kültürdür; "Topluma daha çok önem veren bir kültür, insanın bireyliğini gereği gibi geliştirmezken, toplumun bütününün yararına olanaklar sunan bir kültür demektir" (s. 79).

Peki, Türk toplum ve kültüründeki bu kamucu "ruhun" kaynakları nelerdir diye sorulduğunda, Ergun'un yanıtı son derece nettir. Önce biraz geriye, Osmanlı'ya döner bakar:

> 1. Ekonomik koşullarıyla, bireyleri eşitlendirmeye bağlamayı öngören Osmanlı toprak işletme düzeni. 2. Ekonomik koşulla-

[1] Doğan Ergun, *Türk Bireyi Kuramına Giriş (Türk Kültürünün Olanakları)*, İstanbul: Gerçek, 1991, s. 63.

> rında, birey haklarını tanıyan, fakat, kamu yararının gereklerini kollayan İslâm dini. 3. Tarikatlardaki birey'den önce gelen kamu düşüncesi (s. 137).

Bu ögeleri göz önünde tutan Ergun şu sonuca ulaşmaktadır:

> Bu üç temel ögenin belirlediği bir yaşanan ilişkiler bütününde, yani bir toplumda, yani Osmanlı toplumunda KAMU BİLİNCİ, çoğu zaman-daha çok, bireysel Bilinç'ten önce gelmiştir (s. 136).

Fakat bunun daha öncesi olduğuna dair işaretler de vardır Ergun'da:

> Türkler, Orta Asya'dan getirdikleri geleneklerle, yani insanın insanı sömürmesini engellemeyi öngören bir toplumsal örgütlenme geleneği ile insanın yardıma muhtaç düşürülmemesi gibi, bu yönde insan kişiliğini koruyan bir kültüre sahiptir (s. 131).

Hatta Ergun çerçeveyi daha genişletip daha da geriye giderek Doğu'ya ilişkin bir saptama yapmaktan da kaçınmamaktadır:

> Doğu'daki inançtan dolayı, bilgi bilgiyi çağırmamıştır. Çünkü Doğu'da inanç bilgisi, gerçek bilgisinden önce gelmiştir. ["Gerçek"ten neyi, nasıl anlamalıyız acaba? A.y] (...) Doğu'da maddenin biçimi maddenin özünden önce gelmiştir. Doğu, maddenin biçimini sevmiş, maddenin özünü araştırmak, anlamak istememiştir (s. 56).

Mademki "ders çalışıyoruz", Ergun'a hemen birkaç soru sormak mümkün gözüküyor: Ergun bir "kamu ve kamuculuk"tan söz ettiğine göre, bunun karşısında ya da bunun yanında mı demeli, bir devleti de varsayıyor. Giderek, kamuculuk özellikle iktisadi bağlamda, devletçiliğe dönüşüyor. Ancak iki şeyi birbirinden ayırmak gereklidir; kamuculuk ile toplumculuğu. (Sözcüğün söylediği her ne ise, sosyalizm karşılığı olarak toplumculuk değil.) Kamu'dan söz etmek zorunlu olarak devleti gerektirirken, belirli bir anlamda toplumculuktan söz

etmek devleti şart koşmayabilir. Belirli bir anlamda diye özel olarak vurguluyorum, çünkü eğer toplumdan modern toplumu anlıyorsak, elbette bu topluma dayalı bir toplumculuğun da devleti yedeğinde şart koştuğunu, bu toplumun devletten ayrı düşünülemeyeceğini varsayabiliriz ama yok, toplum, topluluğu da içeren, topluluksal değerleri de kapsayan bir şeyse, devlet öncesine atıf yapma hakkımız var demektir.

Bu çerçeve içinde, Ergun bizi Orta Asya kökenlerimize gönderirken devlet öncesi kökenlerimize, topluluk değerlerine, topluluk örgütlenmesine mi gönderiyor? Eğer böyleyse, kamuculuk ve toplumculuktan söz etmek pek doğru olmayacaktır. Yok, eğer Orta Asya ama devletli kökenlerimize gönderiyorsa, o zaman sorun yok gibidir ama başka sorunlar çıkacaktır. Devletli bir toplumda "insanın insanı sömürmesini engellemeyi öngören bir toplumsal örgütlenme geleneği ile insanın yardıma muhtaç düşürülmemesi gibi, bu yönde insan kişiliğini koruyan bir kültür"den değil, bu gelenek ve kültürün ciddi bir dönüşüm geçirmesinden söz edebiliriz. Ancak ola ki Ergun Türk toplumlarını baştan beri "devletli" toplumlar olarak kabul etmektedir ki böylesi bir yaklaşımın bilim-dışı olacağı da açıktır; en azından Ergun'un metodolojsini vurgularken öne çıkardığı diyalektiğe aykırı olacağı kesindir.

Ergun'un yaklaşımı izlendikçe bir diğer soru alanı, Doğu bağlamında, inanç-bilgi ilişkisinde karşımıza çıkacaktır. Doğu'daki inanç derken nasıl, hangi tarihsel dönemin inanç anlayışından söz ediyoruz? Öncelikle bunu netleştirmeliyiz. Eğer bunu berrrak bir biçimde işaret etmezsek, gerçekte çok modern bir ayrım olan (ve aynı oranda Batılı) inanç dünyası-gerçek dünya ayrımından besleniyoruz demektir ki Doğu'yu inanç dünyasına, Batı'yı da gerçek dünyasına özgüleriz ve bu da sanıyorum oldukça oryantalist bir bakış açısına tekabül eder. Yok, eğer farklı bir inanç kavrayışından, örneğin kandaş

geleneğin bütünsel kutsallığından söz ediyorsak, o zaman da inanç bilgisi-gerçek bilgisi ayrımı yapamayacağımız açıktır.

Burada amacım, bu metin boyunca ve çeşitli örnekler üzerinden vurgulayıp durduğum kimi noktaları, bir de Doğan Ergun üzerinden göstermek değil. Yalnızca bu kitapta ele alındığı kadarıyla sorunun farkında olmanın bile sorunu çözmek için tek başına yeterli olmadığını, karmaşıklığını ve çok boyutluluğunu göstermek. Bunun için neden özellikle Ergun'u seçtim? Bunun yanıtı Ergun'un övgüyle aktardığı şu pasajda gizli:

> Yapılması gereken sorunu tutarlı bir yöntemle ele almaktır. *Türk kültürünün kökenlerinin araştırılması, ancak bir dünyagörüşü içeren bir temellendirmeye varılması amacını taşıdığı sürece, anlam kazanır.* Bu yapılmadıkça, kökenlerin Osmanlı ya da Anadolu kültürü yapılarına dayandırılmasının kurucu bir işlevi olamaz. Demek ki sorun, Türk kültürünün kökenlerinin saptanması gibi, bir başına ele alınacak basit ve tarihsel bir sorun olmaktan çok, bir temellendirme sorunu olarak çıkıyor karşımıza. Bir temellendirme ise, geçmişte var olan bir kültürün bulgulanması, aydınlığa çıkarılması anlamında edilgin değil, geçmişte varolan kültürlerden yararlanarak ortaya bir yapı çıkarmak anlamında etkin bir uğraştır. Bunun için de, içinde yaşadığımız toplumu, bu toplumun yapısal özelliklerini dikkate almak, bunların geçmiş kültürlerle olan köklü ve derin yapıdaki bağlantılarını ortaya koymak gerekir: Ulusal kültürü temellendirmek için tutulacak yol, dün'den bugün'e gelmek değil, tam tersine bugün'den dün'e gitmektir.[2]

Bu pasajın ışığında, Ergun'un yaklaşımı değerlendirildiğinde, Ergun'un eksikliğinin günümüzde toplum-devlet ilişkilerine bakışından, hatta toplum bir yana, devlete ilişkin kavrayışından kaynaklandığı kolayca söylenebilir. Metin içinde gö-

---

[2] Hilmi Yavuz'dan aktaran Ergun, *1991*, s. 44 ve devamı.

rüldüğü gibi, bu yalnızca Ergun'un eksikliği değildir elbette. İster akademisyen olsun, ister meslekten politikacı ya da siyasetle şu ya da bu düzeyde ilişkili sıradan biri (elbette saikleri farklı olmak üzere), devleti kavrayış biçimi, neredeyse tek başına, tarihi, şimdiki zamanı kavrayış biçimini de belirlemekte ve aynı anda, bu kavrayışın en önemli göstergesi olarak kendini sunmaktadır.

Tam bu anda genel olarak siyasal teori, özel olarak siyasal antropoloji ve Ümit Hassan'ın çalışmaları çok özel ve son derece yaşamsal bir değer kazanmaktadır. Çünkü bu çalışmalar, gerek sosyo-ekonomik düzeyde ve gerekse buna bağlı olarak zihniyet dünyamızda devletin belirişinin izini sürmektedir. Bu iz sürmenin önemi nereden kaynaklanıyor diye bir soru sorulursa, yanıtı çok açıktır: Nasıl, devlet kendisini, kendisini reddetmesi, hatta ortaya çıkışını önlemesi beklenen bir sürecin temel ögelerini kullanarak var ettiyse, (burada elbette devlete bağımsız bir irade atfediyor değilim, bilmem söylemeye gerek var mı?) aynı şekilde kendisini çözücü dinamikleri de (ne ölçüde dönüştürmüş olursa olsun) bugüne taşımıştır. Bu dinamikleri görmeden örneğin devletin çözülmesi üzerine bir analiz yapmak olanaksızdır. Bilmem fazla abartılı bir sav mı olacak ama örneğin, günümüzde Türk halkının Türk Silahlı Kuvvetleri'ne, onca darbe deneyimine karşın (ya da tam da bu nedenle?), güvenini yitirmemesinin altındaki nedenleri değerlendireceksek, Hassan'ın (kollektif aksiyonerlik- aksiyonerlik; bilgelik, erdem-bu aksiyonerliğin tek bir kişi ya da kurumda cisimleşebileceğine ilişkin dönüşüm-alplik çizgisinde ilerleyen) çözümlemesini göz ardı ederek, bu nedenleri anlayamayız. Aynı şekilde Türkiye'ye ilişkin herhangi bir (K)kurtuluşçu çözüm üzerinde çalışacaksak ortak belleğimizde ya da günlük yaşantımızda apaçık izleri görülen "arkaik" değerlere atıf yapmaksızın, bir çözüm üretemeyeceğimiz açıktır ya da bu

çözümün ayaklarının havada kalacağı; ete, kemiğe bürünemeyeceği.

Kısacası ve son söz olarak, geçmişi "yaşanır" kılmak; bir "kahramanlık" hikâyesi olmaktan çıkarmak. Elbette "kahramandık. Başa çıkılmazdık. Acırdık/ Cerbe dolaylarında ve Celali dağlarında ve oralarda./ Ve Amasya'da. Başının sözü edilirken şehzade/ Mustafa'nın/ Ve Hacı Bektaş kulları bunalırken ve/ Mustafa Kemal bunalırken Amasya'da./ Halk içinde bir büyük imkânı kaçırdık." Kaçırdık belki ama unutmamamız gereken bir şey yok mu? "Tarihin yanlışı olmaz. (…) Yanlışı olmaz gecikir." Bu gecikmeyi anlayabilmek için "ölmüş bütün babalarımızı suç"lamaktan kaçınmamamız gerekiyor ama şunu da eklemeyi ihmal etmeden: "Babalarla ne zorum[uz] var aslında. [Biz ki] ölmüş bütün biçimleri kullanıyoru[z]."[3]

[3] Turgut Uyar, "Büyük Saat", *1984*, s. 214 ve devamı.

KAYNAKÇA

Ağaoğulları, M. Ali. *Kent Devletinden İmparatorluğa*, Ankara: İmge Kitabevi, 1994.

Akar, Mehmet. *Risale-i Nur'larda Temsiller ve Hikâyeler*, İstanbul: Timaş, 2001.

Akpınar, Turgut. *Türk Tarihinde İslâmiyet*, İstanbul: İletişim, 1993.

Arslan, Ahmet. *İbn Haldun*, Ankara: Vadi, 1997.

Atalay, Adil Ali (haz.), *Abdal Musa Sultan ve Velayetnamesi*, İstanbul: Can, 1990.

Atalay, Besim. *Bektaşilik ve Edebiyatı*, Osmanlıca'dan çev. V. Atilla, İstanbul: Ant, 1991.

Ateş, M. "Hz. İmam Hüseyin de Bir Türk'tür", *Basında Alevilik*, Broşür Dizisi, No 3, Ankara: Ayyıldız, 1990.

Benekay, Yahya. *Yaşayan Alevilik, Kızılbaşlar Arasında* (Röportaj), İstanbul: Varlık, 1967.

Berk, Bekir. *Bediüzzaman ve Siyaset*, İstanbul: Timaş, 1996.

Berman, Marshall. *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*, çev. Ü. Altuğ ve B. Peker, İstanbul: İletişim, 2000.

Binyazar, Adnan. *Dede Korkut*, İstanbul: YKY, 1996.

Birdoğan, Nejat. *Anadolu Aleviliğinde Yol Ayrımı (İçerik-Köken)*, İstanbul: Mozaik.

______________, *Anadolu'nun Gizli Kültürü Alevilik*, İstanbul: Berfin, 1995.

Birge, J. Kingsley. *Bektaşilik Tarihi*, çev. R. Çamuroğlu, İstanbul: Ant, 1991.

Boratav, Pertev Naili. "Korkut-Ata", *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Maarif Vekâleti, 65. Cüz, s. 860-866.

Bozkurt, Fuat. *Aleviliğin Toplumsal Boyutları*, İstanbul: Yön, 1990.

Bulaç, Ali. "Dinlerin Meydan Okuyuşu: Entegrizm ve Fundamentalizm", *Birikim*, Sayı 37, s. 17-28, Mayıs 1992.

Bulduk, Üçler. "Dede Korkut'ta Devlet Teşkilatına Dair Hususlar", *Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, (Danışman: Prof. Dr. M. Kafalı) Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 104 + XIII s. 1987.

Buyruk, İmam Cafer Buyruğu, Dinin Hakiki Yolu, [Dış kapak], Kerbela Faciasından Evvel Şamda Halifeliğini İlan Eden Muaviye'den Kayser Rumun Kuran'ı Keriymden Sorduğu Muaviyenin Cevap Veremediği 100 Sual ve Ayetleri ile Cevapları [Yazıma dokunulmamıştır] [İç kapak], Yayına hazırlayan belirsiz, "Bir Heyet Tarafından Hazırlanmıştır" ibaresine yer verilmiş, Tarihi belirsiz, Ankara: Ayyıldız.

Buyruk, Tam ve Hakiki İmam Cafer-i Sadık Buyruğu, "Hazırlayan" kısmında "Ehl-i Beyt aşığı bir heyet tarafından hazırlanmıştır" ibaresi var, İstanbul: Mizah, 1989.

Campanella, T. *Güneş Ülkesi*, çev. V. Günyol ve H. Kazgan, İstanbul: Sosyal.

Cebecioğlu Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara: Rehber, 1997.

Claessen, Henri - Peter Skalnik. *Erken Devlet*, çev. A. Şenel, Ankara: İmge Kitabevi, 1993.

Çamuroğlu, Reha, *Dönüyordu (Bektaşilikte Zaman Kavrayışı)*, İstanbul: Metis, 1993.

_______________, *Günümüz Aleviliğinin Sorunları*, İstanbul: Ant, 1992.

Çandar, Cengiz. "Ankara'da Zapatista Olamamak", *Yeni Şafak*, 15.3.2001.

Çankı, M. Namık. *Büyük Felsefe Lügatı*, İstanbul: Nebioğlu, 1958.

Çetin, İsmet. *Türk Edebiyatında Hz. Ali Cenknameleri*, Ankara: Kültür Bakanlığı, 1997.

Çoraklı, Selim. *Bediüzzaman Modernist mi? Postmodermist mi?*, İstanbul: Bilge, 1999.

Dursun, Turan. *Müslümanlık ve Nurculuk*, İstanbul: Kaynak, 1997.

Ebu'l - Hayr-ı Rumi. *Saltuk-name*, haz. Ş. Haluk Akalın, C.1, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1988.

Eliade, Mircea. *Mitlerin Özellikleri*, çev. S. Rifat, İstanbul: Simavi, 1993.

_______________, *Ebedi Dönüş Mitosu*, çev. Ü. Altuğ, Ankara: İmge Kitabevi, 1994.

_______________, *Şamanizm*, çev. İsmet Birkan, Ankara: İmge Kitabevi,1999.

Ergin, Muharrem. *Dede Korkut Kitabı*, İstanbul: Boğaziçi, 1999.

Ergun, Doğan. *Türk Bireyi Kuramına Giriş, Türk Kültürünün Olanakları*, İstanbul: Gerçek, 1991.

Eyüboğlu, İ. Zeki. *Şeyh Bedreddin ve Varidat*, İstanbul: Der, 1980.

Fahri, Macit. *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İstanbul: Ayışığı, 1998.

Fuzuli, *Hadikat'üs Süeda* (Saadete Ermişlerin Bahçesi, Kerbela Şehitlerinin Destanı), çev. M. F. Gürtunca, İstanbul: Huzur.

Gökyay, Orhan Şaik. *Dede Korkut Hikâyeleri*, İstanbul: Dergâh, 1995.

Gölpınarlı, Abdülbaki. "Çile", *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Maarif Matbaası, s. 397-399, 1944.

_______________, *Alevi-Bektaşi Nefesleri*, İstanbul: İnkılap ve Aka, 1992.

_______________, *Müminlerin Emiri Hz. Ali*, İstanbul: Der, 1990.

Gündüz, Şinasi. *Din ve İnanç Sözlüğü*, Ankara: Vadi, 1998.

Hançerlioğlu, Orhan. *İslâm İnançları Sözlüğü*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2000.

Hassan, Ümit. "Hürriyet, Eşitlik, Kardeşlik Üzerine Mektup", *Toplum ve Bilim*, Güz 81-Kış 82, No 15-16.

__________, *Eski Türk Toplumu Üzerine İncelemeler*, İstanbul: Alan, 2000.

__________, *İbn Haldun, Metodu ve Siyaset Teorisi*, Ankara: SBF, 1982.

__________, *Osmanlı, Örgüt-İnanç-Davranış'tan Hukuk-İdeoloji'ye*, İstanbul: İletişim, 2001.

__________, "İlk Devlet Neye Yarar?", *Yapıt*, No. 49/4, Nisan-Mayıs, s. 84-99, 1984.

Hourani, Albert. *Arap Halkları Tarihi* çev. Y. Alogan, İstanbul: İletişim, 1997.

Hz. Ali Cenkleri, yayıma hazırlayan belirsiz, İstanbul: Maarif Kitabevi, 1992.

Akalın, I. Sami. *Edebiyat Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Varlık,1984.

Işık, İhsan. *Bediüzzaman Said Nursi ve Nurculuk*, İstanbul: Ünlem, 1990.

Işıklı, Alpaslan. *Said Nursi, Fethullah Gülen ve "Laik" Sempatizanları*, İstanbul: Cumhuriyet, Nisan 2001.

İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Z. Kadiri Ugan, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1990.

Arslanoğlu, İbrahim. *Şah İsmail Hatayi ve Anadolu Hatayileri*, İstanbul: Der, 1992.

İnan, Abdülkadir. *Eski Türk Dini Tarihi*, Ankara: Kültür Bakanlığı,1976.

İnan, Abdülkadir. "Türk Destan ve Masallarında 'Kırklar' Motifi", *Türk Dili*, sayı 77, C.VII, 1958, s. 222-224.

Karabaş, Seyfi. *Bütüncül Türk Budunbilimine Doğru*, İstanbul: YKY, 1999.

Karabaş, Seyfi. *Dede Korkut'ta Renkler*, İstanbul: YKY,1996.

Kaygusuz, İsmail. *Musahiblik*, İstanbul: Alev, 1991.

Koca, Turgut. *Bektaşi Alevi Şairleri ve Nefesleri (13. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Kadar)*, İstanbul: Maarif Kitabevi, 1990.

Korkmaz, Esat. *Alevilik-Bektaşilik Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Ant, 1993.

Kumar, Krishan. *Sanayi Sonrası Toplumdan Post-Modern Topluma Çağdaş Dünyanın Yeni Kuramları*, çev. M. Küçük, Ankara: Dost, 1999.

Kuran, Timur. *Yollar Ayrılırken, Ortadoğu'nun Geri Kalma Sürecinde İslâm Hukukunun Rolü*, çev. N. Elhüseyni, YKY, İstanbul, 2012.

Kutay, Cemal. *Çağımızda Bir Asr-ı Saadet Müslümanı Bediüzzaman Said Nursi (Kur'an Ahlakına Dayalı Yaşama Düzeni)*, İstanbul: Yeni Asya, 1980.

Lewis, Geoffrey (Tr.). *The Book of Dede Korkut*, Middlesex: Penguin Books, 1974.

Lindholm, Charles. *İslâmi Ortadoğu*, çev. B. Şafak, Ankara: İmge, 2004.

Mardin, Şerif. *Bediüzzaman Said Nursi Olayı, Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim*, İstanbul: İletişim, 1999.

Marx, Karl. *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i*, çev. S. Belli, Ankara: Sol, 1976.

__________, *Alman İdeolojisi (Feuerbach)*, çev. S. Belli, Ankara: Sol Yayınları, 1987.

Massignon, L. *Hallac-ı Mansur*, der. ve çev. N. Öktem, İstanbul: Ant, 1994.

Melikoff, Irene. *Hacı Bektaş, Efsaneden Gerçeğe*, çev. T. Alptekin, İstanbul: Cumhuriyet Kitapları, 1999.

Melikoff, Irene. *Uyur İdik Uyardılar (Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları)*, çev. T. Alptekin, 1. Baskı, İstanbul: Cem yayınları, 1993.

Mutlu İsmail, *Bediüzzaman'ın Görüşleri Işığında Parti ve Siyaset*, İstanbul: Mutlu, 1994.

Mutluay, Rauf. *100 Soruda Türk Edebiyatı*, İstanbul: Gerçek, 1981.

Mürsel, Safa. *Bediüzzaman Said Nursi ve Devlet Felsefesi*, İstanbul: Yeni Asya, 1995.

Nazım Hikmet, *Yeni Şiirler*, Ankara: Hikmet, 1979.

__________, *835 Satır (Bütün Yapıtları, Şiirler 1)*, İstanbul: Adam, 1990A.

__________, *Kuvayi Milliye (Bütün Yapıtları, Şiirler 3)*, İstanbul: Adam, 1989.

__________, *Son Şiirleri (Bütün Yapıtları, Şiirler 7)*, İstanbul: Adam, 1990B.

(Nursi), Abdürrahman, *Bediüzzaman'ın Hayatı*, (1873-1960), yayıma hazırlayan: O. Resülan, İstanbul: Piran, 1980.

Nursi, Bediüzzaman Said, *Mektubat*, İstanbul: Yeni Asya, 2001.

__________ *Tarihçe-i Hayat*, İstanbul: Yeni Asya, 2001.

__________ *Barla Lahikası*, İstanbul: Yeni Asya, 1996.

__________, *Emirdağ Lahikası*, İstanbul: Yeni Asya, 1999.

__________, *Kastamonu Lahikası*, İstanbul: Yeni Asya, 2000.

__________, *Lem'alar*, İstanbul: Yeni Asya,2000.

__________, *Sözler*, İstanbul: Yeni Asya, 2001.

__________ *Şualar*, İstanbul: Yeni Asya, 2000.

Ocak, A. Yaşar. *Alevi-Bektaşi İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri*, İstanbul: İletişim, 2000.

__________, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, İstanbul: İletişim, 2000.

__________, *Türkler, Türkiye ve İslâm*, İstanbul: İletişim, 2001.

Oğuz, Burhan. "Anadolu Aleviliğinin Kökenleri", der. Cemal Şener, *Alevilik Üstüne Ne Dediler* içinde, İstanbul: Ant, 1990, s. 265-308.

Ögel, Bahaeddin. *Türk Mitolojisi*, İstanbul: MEB Devlet Kitapları, 1000 Temel Eser, 1971.

Ögel, Prof.Dr. Bahaeddin. *Türk Mitolojisi (Kaynakları ve Açıklamaları ile Destanlar)*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1993.

Öğün, Süleyman Seyfi. *Politik Kültür Yazıları*, Bursa: Asa, 1997.

Örnek, Sedat Veyis. *Etnoloji Sözlüğü*, Ankara: A.Ü. DTCF, 1971.

Özkırımlı, Atilla. *Alevilik-Bektaşilik, Toplumsal Bir Başkaldırının İdeolojisi*, İstanbul: Cem, 1993.

Öztoprak, Halil. *Kur'an'da Hikmet, Tarihte Hakikat ve Kur'an'da Hikmet İncil'de Hakikat*, İstanbul: Can, 1990.

Pehlivan, Battal. *Alevi-Bektaşi Düşüncesine Göre Allah*, İstanbul: Yaprak, 1991.

Platon, *Yasalar*, I-XII. Kitaplar, çev. C. Şentuna-S. Babür, İstanbul: Kabalcı, 1994.

Platon. "Menon, 81-c, d", çev. A. Cemgil, Platon, *Diyaloglar I* içinde, İstanbul: Remzi, 1993.

Rodinson, Maxime. *Muhammed*, çev. Atilla Tokatlı, İstanbul: Özne, 1998.

Sachedina, Abdulaziz Abdulhussein. *Islamic Messianism (The Idea of Mahdi in Twelver Shi'ism)*, New York: State University of NY Press, 1981.

Sahlins, Marshall. *Tarihsel Metaforlar ve Mitsel Gerçeklikler*, çev. T. Doğan, İstanbul: BGST, 2014.

Sakaoğlu, Saim. *Dede Korkut Kitabı (İncelemeler, Derlemeler, Aktarmalar)*, 1. Cilt, Konya: Selçuk Üniversitesi.

Saydam, M. Bilgin. *Deli Dumrul'un Bilinci*, İstanbul: Metis, 1997.

Sepetçioğlu, M. Necati. *Dede Korkut*, İstanbul: Toker, 1986.

Sümer, Faruk. *Safevi Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü (Şah İsmail ile Halefleri ve Anadolu Türkleri)*, Ankara: Selçuklu Tarih ve Medeniyeti Enstitüsü, Tarih Dizisi No 2, 1976.

Şakir, Ziya. *Hz. Ali, Hayatı ve Öğütleri*, İstanbul: Maarif Kitabevi, 1992.

Şenel, Alaeddin. *Siyasal Düşünceler Tarihi*, Ankara: Verso, 1991.

Şeriati, Ali. *Her Hicret Bir İnkılaptır*, çev. H. Elmas, Ankara: İhtar, 1991.

Şeyh Safi Buyruğu, çev. M. Erbay, Ankara: Ayyıldız, 1994.

Şimşek, Mehmet. *Kırklar ve Kırkbudak*, İstanbul: Maarif Kitaphanesi, 1992.

Timur, Taner. *Küreselleşme ve Demokrasi Krızi*, Ankara: İmge Kitabevi, 1996.

Togan, Zeki Velidi. *Oğuz Destanı, Reşideddin Oğuznamesi, Tercüme ve Tahlili*, İstanbul: Kayı, 1972.

Toprak, A. "Irene Melikoff ile Söyleşi", *Nefes*, Yıl 1, No 1, s. 27, 1993.

Uyar, Turgut. *Sonsuz ve Öbürü* (haz. T. Uyar-S. Nezir), İstanbul: Broy, 1985

__________, *Büyük Saat*, Toplu Şiirler, İstanbul: Can, 1984.

__________, *Kayayı Delen İncir*, İstanbul: Can, 1999.

__________, *Toplandılar*, İstanbul: Can, 1999.

Wallerstein, Immanuel. "Marcos, Mandela ve Gandhi", *2000'de Yeni Gündem*, 11.3.2001.

Watt, Montgomery. *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara: Umran.

Yalçınkaya, Ayhan. "Dede Korkut İçin Bir Kırklama Denemesi", *Tartışma Metinleri*, No 30, Ankara: A.Ü. SBF, Şubat 2001 ya da *Cevat Geray'a Armağan* içinde s. 813-849, Ankara: Mülkiyeliler Birliği Vakfı, No 25.

__________, "Hançer ile Gül Arasında Said Nursi'yi Anlamak", *Tartışma Metinleri*, No 38, Ankara: A.Ü. SBF, Aralık 2001.

__________, "Medet Pirim Ali Yetiş", *Tartışma Metinleri*, No 41, Ankara: A.Ü. SBF, Ocak 2002.

__________, "Türk Edebiyatında Ütopik Temalar Olarak Eşitlik ve Özgürlük: Bir Karşılaştırma; 1970-1980 ve 1980-1990, *Yayınlanmamış Doktora Tezi* (Danışman: Prof. Dr. M. Ali Ağaoğulları), Ankara: AÜ. Sosyal Bilim-

ler Enstitüsü, Kamu Yönetimi ve Siyaset Bilimi (Siyaset Bilimi) ABD, 2000. Bu tezin bir bölümü *Eğer'den Meğer'e* adıyla yayımlandı.

__________, *Eğerden Meğere: Ütopya Karşısında Türk Edebiyatı*, Ankara: Phoenix, 2006.

__________, "Umut Umutta Umutsa Umuttur", *Mürekkep*, No 14, s. 141-155, 2000.

__________, *Alevilikte Toplumsal Kurumlar ve İktidar*, Ankara: Mülkiyeliler Birliği Vakfı, Tezler Dizisi, Yayın No 17, 1996.

__________, *Kavimkırım İkliminde Aleviler*, Ankara: Dipnot, 2014.

__________, *Pas, Focualt'dan Agamben'e Sıvılaşmış İktidar ve Gelenek*, Phoenix, Ankara, 2005.

Yaman, Ali. "Kızılbaş Alevi Dedeleri: Geçmiş Gelecek", *http://www.sahkulu.org./moslem.htm 27.2.2001*

Yemini. *Hz. Ali'nin Faziletnamesi*, haz. A.A. Atalay, İstanbul: Can, 1991.

Yılmaz, Ramazan. *Tevhidin Düşmanı Tefrika*, Ankara(?): Mücahede, Yayın Tarihi Belirsiz.

Yörükan, Yusuf Ziya. *Anadolu'da Aleviler ve Tahtacılar* (eklerle yayıma hazırlayan Turhan Yörükan) Ankara: Kültür Bakanlığı, 1998.

Zelyut, Rıza. *Öz Kaynaklarına Göre Alevilik*, İstanbul: Yön, 1992.

Küf aslında bir tür canlı maddedir. Her ne kadar deyimsel olarak miadı geçmiş olanı ya da daha açık biçimde heder olmuş olanı çağırsa da esasta bütün dirimselliğiyle burada olanı işaret etmektedir. Küfün yararlısı da vardır, zararlısı da. Kimi zehirler öldürür, kimi lezzete lezzet katar. Nerede, nasıl, neyle ilişkiye girdiğine ve ürediğine bağlıdır bu. Geçmiş de küf gibi, bütün dirimselliğiyle buradadır. Geçmiş yoktur aslında, miadı dolmuş olan yoktur, daimi bir dirimsellik vardır. Bu bakımdan da daimi bir dönüşüm. Ya da Marshall Sahlins'in diliyle söylenirse: "*Plus ça change, plus c'est la même chose* [Ne kadar değişirse o kadar aynı kalıyor]" ve yine Sahlins'e uyup ters çevirelim: "*Plus c'est la même chose, plus ça change* [Ne kadar aynı kalıyorsa, o kadar değişiyor]". Aslında hep yaptığımız şey: Değiştikçe aynı kalanın, aynı kaldıkça değişenin kendi kültümüz içinden izini kovalamak; hepsi bu.

Bu kitap tam buradan hareketle kültürümüz içindeki eşitsizlikçi yaklaşımların, eşitsizlikçilikle malul olduğu neredeyse baştan veri sayılan kimi konuların, temaların ve isimlerin peşine düşmenin önemli olduğunu ve eğer eşitlikçiliği sağlam bir zeminde kavramak istiyorsak, tam da düşmanının bahçesinden, yani eşitsizlikçiliğin bahçesinden malzeme devşirmenin önemli olduğunu söylemeye çalışıyor.

Gözden geçirilmiş, düzeltilmiş ve kimi ek notlarla zenginleştirilmiş bu ikinci baskısıyla *Küf* bizleri, yeniden, geçmiş olmaklığıyla hep burada kalanın dünyasına bir kez daha davet ediyor.



*dipnot yayınları

Selanik Caddesi 82/24 Kızılay - Ankara
Tel: (0 312) 419 29 32 • Faks: (0 312) 419 25 32
dipnotkitabevi@yahoo.com • www.dipnotkitap.com

ISBN-13: 978-605-4878-58-1
9786054878581